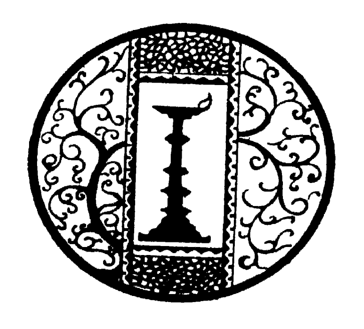


يصدرها مجلس الهند للروابط الثقافية



يونيو ١٩٥١

ثقافة الهند

يصدرها مجلس الهند للروابط الثقافية

المجلد الثانى — يونيو سنة ١٩٥١ — العدد الثانى

محتويات هذا العدد

للقراء!

نأسف أشد الأسف للتأخر الذى وقع فى صدور أعداد المجلة لمواقيتها على رغم ما بذلنا من المساعى، وذلك لأسباب قاهرة لا محل لذكرها هنا. وقد جعلنا هذا العدد، الثانى من المجلد الثانى، وهو الرابع للمشتركين، فلا يخسرون بذلك شيئا. وسنضاعف المجهود لاصدار المجلة فى مواعيدها — المدير.



تصدر أربع مرات فى السنة: مارس، ويونيو، وسبتمبر، وديسمبر

الاشتراك للسنة:

فى الهنـد : ثمانى روبيات

فى الخارج : ثمانى شلنات

ثمن العدد الواحد: روبيتـان

تطلب من

مجلس الهند للروابط الثقافيـة، حيدرآباد هاؤس. دلهى الجديدة نمرة ١

طبعت بأمر مجلس الهند للروابط الثقافية

ودرسها، لأن كثيراً منها متيسر الوصول إليـه، وهى موجودة فى المكاتب الكبيرة، وفى المجموعات الفنية الهندية. ونحن يعنـينا فى مقالنا هذا القسم الثانى من الرسم الهندى.

وهذا القسم من الرسم الهندى ينقسم فى ظاهرته إلى قسمين، لنسمهما مدرستين لسهولة الكلام، وهما الرسم الراجبوتى، أى الفن الهندوسى، والرسم المغولى، أى الفن الاسلامى. وكلاهما مدينان فى وجودهما لأسرة مسلمة — أسرة المغول.

انحدر الملوك المغول من آسيا الوسطى إلى الهند، وكانوا من سلالة الامبراطور تيمور لنغ (الأعرج) فشغلوا أنفسهم بتأسيس إمبراطورية فى الهند الشمالية فى وسط القرن السادس عشر، وقد فازوا ببغيتهم، فملكوا معظم الهند، وأصبحت إمبراطوريتهم أقوى الممالك فى الشرق كله. وقد ضعف حكمهم فى النصف الأول من القرن الثامن عشر بتتابع ملوك ضعفاء خوارين، وفى نهاية هذا القرن، حرمت الأسرة وحكومتها من الحول والطول، فأصبحتا غير موجودتين عمليا.

ولما كان الرسم القرطاسى من المدرسة المغولية، مفتقرا فى حياته كلية إلى رعاية القوة الحاكمة، نرى هذه المدرسة تابعة للاسرة المغولية فى ازدهارها ورقيها، وفى تقهقرها وانحطاطها.

إن الخطوة التى خطاها الامبراطور همايون، يصح أن تعتبر أول خطوة لتطور هذا الفن وتقدمه، فقد استخدم فى بلاطه فنانين إيرانيين، ولكن الذى وضع الأساس الحقيق للفن هو ابنه الشهير جلال الدين أكبر الذى لقب حقا بالعظيم، بعبقريته التعميرية فى زمن حكمه الطويل الذى امتد من سنة ١٥٥٦م إلى سنة ١٦٠٥م. وقد بلغ الفن علاه تحت رعاية ولده الفطنة، جهانغير المغرم بالجمال. وظل الفن على شبابه مع تأخر طفيف فى عهد ابنه شاه جهان الذهبى، وهو الذى بنى

فن الرسم الهندى فى عهد المغول

ل « برسى برون »

هذه ترجمة لمقدمة برسى برون القيمة التى صدر بها كتابه الشهير « الرسم الهندى تحت المغول » (Indian Paintings under the Mughals). وقد اختصرنا المقدمة واكتفينا منها بما رأيناه الأهم لقرائنا — المدير.

« الامبراطرة المغول العظام فى الهند »

بابر	من سنة ١٥٢٦ م	إلى سنة ١٥٣٠ م
همايون	« ١٥٣٠ م	« ١٥٥٦ م[1]
أكبر	« ١٥٥٦ م	« ١٦٠٥ م
جهانغير	« ١٦٠٥ م	« ١٦٢٧ م
شاه جهان	« ١٦٢٧ م	« ١٦٥٨ م
اورنغ زيب	« ١٦٥٨ م	« ١٧٠٧ م

اشتهر الرسم الهنـــدى بتطوريه الأساسيين: الرسوم البوذية على الحيطان فى القرون الأولى الميلادية، والرسوم المصغرة القرطاسية فى القرون الوسطى. ولما كان من المتعذر على عامـة دارسى الفنون الجميلة الوصول إلى القسم الأول من الرسم الهندى ومشاهدته عينا، اضطروا إلى الاكتفاء بدرس نقولها، وأما القسم الثانى من الرسم الهندى ـــ الرسوم القرطاسية، فان دارسها لا يجد صعوبـة فى مشاهدتها

---

١ ـ يدخل فيه الزمن الذى قضاه فى فارس بعد ما غلب عليه شيرشاه الأفغانى.

« تاج محل » آية الفن العمارى الخالدة. ثم أخذ يتدهور الفن مع إرتقاء ابنه اورنغزيب العرش، وطال حكمه، فحكم من سنة ١٦٥٨ م إلى ١٧٠٧ م. كان هذا الامبراطور متقشفا خشنا، ومن الطبيعى أن لا ينال الفنانون مساعدة من قبل الامبراطور. ثم طرأ على الفن الموت بعده بتتابع ملوك ضعفاء على العرش، انهمكوا فى الحروب الداخلية، وانغمسوا فى الشهوات الباطلة، ولم يبالوا بالفن وأهله.

إن كلا من همايون وأكبر أدخل الرسم القرطاسى فى الهند من فارس، وكان عملهما هذا، خطوة واحدة فى سبيل حركة واسعة، يصح وصفها « بتفريس » الهند الشمالية. كان أتباع هؤلاء الملوك أخلاطا كبيرة من القبائل الآسوية — الفرس، والمغول، وأزبك، والترك، وكلماك، والأفغان — وقد سموا باسم جامع، هو « المغول » ومن أفراده النابغين تكون البلاط المغولى، وهم الذين برزوا فى المناصب الحكومية.

لما قدم المغول إلى الهند، وجدوها فى فوضى، فأوجدوا من هذه الفوضى نوعا من النظام، ثم نظموا كثيرا من معاهدها الوطنية. وقد كانوا فى حاجة مستمرة ملحة إلى الاستعانة والاسترشاد من فارس فى مشاريعهم التعميرية، وكانت فارس، جارة الهند فى أيدى الصفويين حينئذ، تتهيء لتكون دولة عظيمة، والمغول وإن لم يكونوا من فارس نفسها، إلا أن تقاليد الأسرة المغولية بأصلها التيمورى، جعلتهم متصلين بحكام فارس. وفوق ذلك ظلت فارس والهند فى أكثر تاريخهما، متقاربتين متجاورتين جغرافيا أكثر مما هما الآن، إذ كانت حدود المملكتين متأخمة، لا تفصل بينهما مملكة أفغانستان الحاضرة.

والشهادة على اتصال الحضارتين الوثيق قبل مقدم المغول معروفة، وإنه وإن كان لا يصح أن يقال عن الامبراطور أكبر بأنه اتخذ الحكم الصفوى نموذجا لنفسه

ــ لأن الامبراطور كان عبقريا، وخلاقا، ومستقل الفكر إلى درجة لا يتصور معها أن يكون سارقا أو مقتبسا أعمى ــ إلا أنه كان يجنح إليه جنوحا قويا فى بعض مشاريعه. وكان يساعده بطبيعة الحال فى هذا كثير من أصحاب المناصب من الفرس الذين كانوا فى خدمته، والذين لم ينقص عددهم مع تقدم الأسرة، بل ازداد أيام خلفائه، فما زالت أبواب المناصب مفتوحة لهم فى الهند كلها، حتى إلى النصف الأخير من القرن السابع عشر. فقد ذكر كاتب من عهد أورنغ زيب «إن الفرس فى دولة المغول، وكذلك فى مملكتى الهند الجنوبية، غولكندا وبيجابور، هم المسيطرون على المناصب العليا».[١]

فكانت الهند الشمالية تحكمها حكومة، جعلت اللغة الفارسية، لغة بلاطها، وتجرى جميع مكاتباتها الرسمية بهذه اللغة. ودفاتر الحكومة وجميع المخابرات كانت بالفارسية عادة. وقد كان من الطبيعى أن تؤثر هذه الظاهرة فى جميع أعمال حياة البلاد، ومع هذا لا يقال أن إدارة الحكومة كانت أجنبية بحتة سلطت على البلاد من دون النظر إلى حضارتها الأهلية. كلا. إن الملوك المغول، لا سيما جلال الدين أكبر من بينهم، راعوا عواطف البلاد، واحترموا تقاليدها، واستخدموا أحوالها الحاضرة، ونشطوا أنظمتها القديمة بسائر الطرق الممكنة.

ولذلك نجد المؤسسات الكثيرة التى أنشأها المغول فى الهند، وإن كانت فى أصلها فارسية، إلا أنها مزجت بعوامل هندية لتصلح للجوء الهندى. فالحركة الانسانية الكبيرة التى ظهرت فى ذلك العهد بأشكال مختلفة، نرى فيها العناصر الفارسية والهندية مجتمعة بارزة، فى الأدب، فى الفنون الجميلة، فى العمارة، فى الصناعات، فى تخطيط البساتين، حتى فى إنتاج الثمار.

وقد استخدم أحسن ما كان فى القطرين: الفارس والهند بمهارة فائقة. ولعل

١ــ Tevernier, Vol. P. 177.

ما وقع للغة الأهالى من هذه التأثيرات، خير ما يبين الحالة إذ ذاك. كانت لغة أهالى هندستان عند بدء الحكم المغولى، سيما فى البلاد المجاورة للعاصمة — دلهى — هندية، ولكن المغول جعلوا اللغة الفارسية، اللغة الرسمية بارتقاء الامبراطور أكبر العرش. وقد قبل الهنود المتعلمون هذه اللغة الأجنبية مع مرور الأيام، متوهمين بأنها لغة المدنية والشرف، كما كانت اللغة الفرنسية فى انكلترا بعد الفتح النورمندى، تعتبر لغة الحضارة والثقافة. وقد تسربت كلمات وتراكيب فارسية كثيرة فى كلام الأهالى، فنشأت تلك اللغة التى سميت بـ «اردو» وأصبحت لغة الهند الشمالية. وهى لهجة من الهندية، اصطبغت بالصبغة الفارسية القائمة، إلا أن قواعدها الصرفيه والنحويه هندية بحتة. وما طرأ على اللغة طرأ على غيرها من أساليب البيان، فنية كانت أو أدبية، فكل ذلك تأثر بالفارسية.

والرسم القرطاسى واحد من كثير من الفنون والصناعات التى نقلت إلى الهند من الخارج لتسبك فى قوالب جديدة بأيدى الصناع المهرة. وقد اهتم الملوك المغول أنفسهم اهتماما عظيما بترقية الرسم، واتخذوا التدابير الخصوصية لتقدمه، مستخدمين كثيرا من الرسامين الفرس والهنود الماهرين، ليشتغلوا تحت إشرافهم ويبرزوا أفكارهم الفنية.

هكذا وجدت مع مر الأيام مدرسة الرسم المغولية التى تشربت بأفكار الأسرة المؤسسة لها، فمثلت فى موضوعاتها الفنية وأغراضها مخيلة القوة الحاكمة، ولكن هذا النوع من الفن الذى اقتبس من فارس، والذى حباه الملوك برعايتهم، ورفعوا شأنه بحماستهم، لم يبق محتكرا للبلاط المغولى، بل أقبل عليه الفنانون الوطنيون الذين توارثوا الرسم أبا عن جد، والذين لم يسبق لهم الاشتغال بهذا النوع القرطاسى الخاص من قبل، فأقبلو عليه بنشاط وتقبلوه بقبول حسن، وأدخلوا فيه من

التعديلات ما يوافق أفكارهم الخاصة، فسرعان ما أوجدوا منه مدرسة خاصة بهم.

لا ريب إن طريق عملهم يشبه بما هو للفن المغولى من الخطوط. ولكن فنهم يختلف عنه اختلافا كليا فى مقاصده ومراميه، فى عواطفه وميوله، فى مزاجه وطبعه. ولما كان هذا الفن الوطنى الهندى متصلا إلى حد كبير بقوم راجبوت القاطنين بمنطقة راجبوتانا وبقعة من بنجاب، سمى هذا القسم من الفن، بالفن الراجبوتى أو بالفن الراجستانى.

وبينما ظل أصحاب المدرسة المغولية يرسمون مظاهر الحياة المادية للبلاط المغولى، من المواكب الفخمة، والألعاب الرياضية، والمهمات الصيدية، ومجالس الملوك الرهبة. كان الفنانون من المدرسة الراجبوتية يعيشون جسديا وعقليا فى بيئة هادئة، يشتغلون للسادة الهندوس، فظلوا يصورون مواضيع الكتب الهندية القديمة، ويعالجون أحوال الحياة الأهلية، ويظهرون ما فى حياة وطنهم، ومخيلته، وعقيدته الدينية.

ويجب عند التحديد بين الفنين — المغولى والراجبوتى — أن لا يغرب عن البال، أن الفروق بينهما حقيقية أكثر مما تبدو للعيان. واذا استثنينا عددا قليلا من الفنانين الذين جلبوا من فارس، والذين عاشوا محصورين بين جدران البلاط المغولى، فان الفنين بقيا فى أيدى الفنانين الهنود، لا سيما الهندوس منهم، الذين ورثوا الرسم من الفنانين البوذيين السدنة. والفرق بين الفنين فى الحقيقة شخصى، وينحصر فى اختيار الفنان هل يشتغل تحت الامبراطور طبقا لأفكار سيده وللنهج الرسمى الحكومى، أو يرسم طبقا لتقاليده الوطنية مستفيدا بهذه الطريقة الفنية الجديدة الناهضة.

وقد وجد بين الفنانين من نجح فى معالجة الفنين على إرادته، فأجاد فى إخراج

رسوم تمثل مميزات كل من الفنين، فليس من السهل إذن وضع حد فاصل بينهما، فتوجد مجموعات كبيرة من الرسوم الهندية، تجد فيها رسوما يمكن نسبتها إلى هذه المدرسة أو تلك على السواء.

ويلاحظ الباحث الغربى فى درس الفن الهندى — والشرقى عامة — أن هذا الفن لم يره الشرق بالنظر الذى يراه الغرب، ففى معظم البلاد الشرقية يفضلون الخط الجميل على الرسم، وكذلك نجد فى الهند أيام المغول، فكانوا يرون أن الرسام ليس إلا صاحب حرفة، توارث فنه من أجيال، ومهر فى صنعته بعد التدريب والتمرين، ولكن الخطاط كان ينظر إليه بنظر احترام، ويقال إن فنه موهبة ومنحة إلهية، لا تنال بمجرد التدريب والتمرين.

لقد ظهر الفنان: الخط والرسم القرطاسى فى الهند بشيوع الورق فى البلاد. والورق من الأشياء الكثيرة التى جاء بها المسلمون الفاتحون إلى الهند. وقد لعب الورق دورا هاما، لم تدرك أهميته الحقيقية إلى الآن فى فن الخط الهندى.

كان الهندوس قبل الفتح الاسلامى — وهم المغرمون بالقديم — يتمسكون بأوراق النخيل، ويكتبون عليه بقلم من الحديد، وظلوا يفعلونه إلى زمن طويل كشىء ضرورى، حتى بعد أن أقبلت آسيا كلها على الورق. كان الورق، حتى إلى القرن الخامس عشر، غير معروف عمليا فى الهند، أللهم إلا عند تجار غجرات فى الساحل الغربى من الهند، فهم الذين اضطرتهم الظروف إلى استخدامه فى معاملاتهم التجارية مع البلاد الواقعة وراء البحار. والتأخر فى استخدام الورق للكتابة والمقاصد الفنية، سبب هام من الأسباب الأساسية التى جعلتنا لا نعثر على رسم قبل العهد المغولى فى الهند، ولكن لما عم استخدام الورق فى العصر المغولى للأعمال الرسمية وحاجات الشعب، تقبلته العامة وظهر الرسم القرطاسى.

كان الرسم عنـد الهنـدوس يعرف بعلم التصوير (Chitravidya) وعرف عـند المغول، كما قال الكاتب المعاصر لهم، أبو الفضل «بأن التصوير، هو تشكيل أى شىء كما هو» وتطلق كلمة «التصوير» فى الهند عامة إلى الآن على الصور، وعلى الرسم القرطاسى أيضاً. أما فى أوربا، لا سيما عند النقاد الفرنسيس الذين معرفتهم بالموضوع ليست سطحية، فهذا النوع من الصور الهنـدية، يطلق عليهـا اسم «الرسوم الهندية الفارسية المقتضبة» (Indo-Persian Miniatures) وهى سميت بهذا الاسم لأنها على الورق، فيسهل تداولها من يد إلى يد. وقد كان هذا النوع من الرسم فى بدء أمره، ذيلا أو زينة لكتاب، أو تصويراً لبعض مواضيعه، ولكن سرعان ما استقل الفنانون، وأخذوا يرسمون ما عن لهم من المواضيع.

إن الرسوم القرطـاسية من المدرسة المغولية ليست ثمينة لقيمتها الفنية فقط، بل لها أهمية تاريخية سياسية كبيرة، لأنهـا تلقى الضوء الصادق عـلى تاريخ ذلك العصر الذى ترجع إليه. أجل، لا تمثل هــذه الرسوم حياة عامة الشعب التى تمثلها الرسوم المعاصرة لها من المدرسة الراجبوتية. ولكنها وثائق قيمة، لا مثيل لها، فى تمثيل عوائد الطبقة الحاكمة، وشعائرها، وتقاليـدها. ومعظم الرسوم من المدرسة المغولية تضيق مقاصدها، إذ غايتها تسجيل الحياة اليومية للملوك أنفسهم.

كان الملوك المغول مسلمين. ولك أن تسئل، كيف أباحوا لأنفسهم التصوير، وهو مما منعه نبيهم؟ والجواب على ذلك أن كثيرين من العلماء المسلمين ذهبوا إلى أن النهى عن التصوير إنما كان لسد ذريعة الوثنية. ثم إن طائفة الشيعة من المسلمين لا تشـدد فى أمر التصوير تشـدد أهل السنة. وملوك المغول الأولون كانوا جـد متأثرين بفارس التى معظم أهلها وكذلك ملوكها عـلى مذهب الشيعة، فهذا الامبراطور همايون بعد فراره من الهند، وجد ملجأه عند إمبراطور فارس، الشـاه طهماسب الشيعى، ولمـا عاد إلى عرش دلهى، كان قـد اصطبغ

بالصبغة الشيعية. أما ابنه جلال الدين أكبر، فوصل به الأمر إلى أن اخترع دينا جديداً، سماه بـ «الدين الالهى» وابنه جهانغير، وإن كان يعد نفسه من أهل السنة، إلا أن سلوكه ما كان يتقيد بالقيود الدينية التى تحول بينه وبين ملاذه. وابنه شاه جهان، وإن كان يميل إلى إحياء التقاليد الدينية، إلا أنه كذلك كان أخلد إلى رغباته الدنيوية، فهؤلاء الملوك لم يكونوا مشددين فى أتباع الأوامر الدينية، بل يتمتعون بالحياة ومسراتها على هواهم، ولكن لما ارتقى أورنغزيب بن شاه جهان العرش، صدمت الفنون الجميلة صدمة عنيفة، لأن الامبراطور كان صارما فى تنفيذ أحكام الشريعة.

غير أن تقهقر الفنون الجميلة، وإن كان نتيجة تقشف الامبراطور وعزيمته الدينية إلى حد ما، لم يكن هو وحده سببه. ظهرت مع تولية أورنغ زيب الملك، بوادر تزعزع الامبراطورية المغولية وسقوط جميع معاهدها معها. هذه الظروف هى التى سببت تدهور هذه المدرسة الفنية. ولا ينبغى أن ننسى أن هذا الفن لم يكن من الدين فى شيء، بل كان دينويا بحتا، ولذلك لم يره الملوك الذين رعوه، يتعارض مع روح النهى النبوى عن التصوير.

أما اهتمام الفنانين الأوربيين بالرسم الهندى، فلنا أن نقول إنه بدأ بألبرشت درير (Albrecht Durer). فقد جاء فى أحدى يوميات هذا الفنان أنه أهدى إليه بعض رجال الشركة الشرقية الهندية البرتغالية «رأس طفل (مرسوم) على قماش، وسلاحا خشبيا من كالى كت»[1] هذه الأشياء لا بد من أنها كانت من المكانة الفنية فى عين صاحبها، وإلا لما أخذت مقامها فى اليوميات التى اقتصرت على ذكر الحوادث الهامة فقط.

وقد بدأ الرسامون الأوربيون من أيام درير (Durer) يتعرفون إلى الفنون الجميلة

١ — Literary Remains of Abrecht Durer, by W. M. Conway

الهندية ، ولردح من الزمن كانوا مغرمين بضم ما كان هنديا إلى موضوعاتهم التصويرية ، كرسم القماش والسجاجيد الهندية ، ولكن أول فنان أوربى كبير عرف الرسم القرطاسى المغولى حق المعرفة ، هو رمبران (Rembrandt). لقد كان إعجاب هذا الفنان الهولندى بالرسام الشرقى عظيما وعمليا ، فانه بعد أن حاز على عدد من الرسوم الهندية التى يرجع عهدها إلى القرن السابع عشر ، عمد إلى نقلها على الورق اليابانى على طرازه الذى لا يقلد. ونسخه التى باشرها فى حوالى سنة ١٦٥٦ لصور جهانغير وغيره من المغول البارزين ، توجد الآن فى المتحف البريطانى. هذا هو تقدير هذا الرسام الغربى الكبير لأخيه الفنان الشرقى.

وفى نفس هذا الزمن بدأت نماذج الرسوم الهندية القرطاسية تصل إنكلترا ، فالأسقف لود (Luad) حصل بواسطة المستشرق الشهير من القرن السابع ، ايدورد بوكوك (Edward Pocoke) على رسوم هندية ، أودعها فيما بعد بمكتبة بودلين (Bodlean) وبعد هذا بزمن فاز ريشرد جونسن (Richard Johnson) الذى عاش مدة فى لكناؤ وحيدرآباد ، بستة وسبعين رسما ، وهى توجد الآن فى مكتبة «انديا آفس». هكذا وصل إلى انكلترا كثير من الرسوم والمخطوطات من الشرق بأيدى أشخاص كثيرين ، وكذلك اجتمعت فى أماكن أخرى من أوربا مجموعات منها ، وضعت بعضها فى المكتبات العامة ، والبعض الآخر لا يزال يملكه الأفراد.

وقد بدأ الناس فى إنكلترا من سنة ١٧٧٧م يلتفتون إلى الرسوم الهندية فى المتحف البريطانى وغيره من المكاتب العامة ، وازداد إعجاب الناس بها بمرور الأيام ، حتى أصبحت ينظر إليها بكثير من التقدير. ومما لا شك فيه أن هذه الرسوم سوف تنال مقامها الطبيعى الذى تستحقه فى عالم الفن التصويرى.

وإذا أردنا أن نبين مزايا الرسم الآسوى ، فلا نبعد عن الصواب إن قلنا إن ما يميز الرسوم الصينية واليابانية ، هو خطوطها ، والذى يميز الرسم الفارسى عن غيره هو ، خطوطه وألوانه. والفنان الهندى ، وإن كان يبدى علما بالخط والشكل ، ولكن جمال الرسم الهندى فى صبغته ، فالفنان الهندى ، لا سيما فى العهد المغولى ، مغرم باللون ، كما هو يظهر فى نسيجه ، وفى ميناءه ، وفى عمارته ، وفى رسمه . وأول ما يأخذه العيون فى رسمه ، هو لونه الزاهى .

ولا يبعد أن البيئة التى يعيش فيها الفنان الهندى ، هى التى تسوقه إلى حب الألوان ، فالهند مترامية الأطراف ، تغيب عنها الأمطار لمعظم السنة . ويلازمها لون أصفر. ولهذا المحيط الممل ، يفزع الشعب الهندى إلى الألوان ، كما هو مشاهد فى لباسه الملون ، لا سيما لباس النساء . فعامة الشعب يشبع جوعه للألوان بالألبسة المصبوغة . وأما أفراد الطبقة العالية وأصحاب الأموال ، فانهم يتخذون كل ما هو ذو لون زاه ، فى بيوتهم من ستائر الأبواب والجدران ، ومن أدوات التجميل وسرج الخيل ، فلا عجب أن اجتمعت فى البلاط المغولى الألوان الزاهية الخلابة ، ممثلة فى الألبسة المنسوجة بخيوط من الذهب ، وفى الجدران المدهونة المذهبة ، وفى الأحجار الكريمة وغيرها ، فكان الفنانون فى البلاط لا يتعبون من تصوير هذه المظاهر التى لا سبيل إلى رسمها إلا بالألوان الكثيرة الزاهية . فاللون هو ما يميز الرسم المغولى ، ولهذا السبب طباعة هذه الرسوم ، مهما بولغ فى إجادتها ، لا تقوم مقامها ، ولا تظهر ما فيها من تنسيق الألوان والجمال الفنى . فهذه الرسوم تحتاج أن تدرس بأصولها ، لا بنقولها ، مهما كان النقل متقنا .

ومن حسن حظ الفن أنه توجد مجموعات كثيرة من هذه الرسوم فى المكتبات العامة والخاصة ، يمكن الرجوع إليها لدرسها درسا مليا ، غير أن مما يؤسف له أشد الأسف أن كثيرا من أحسن الرسوم الهندية قد اختفى اختفاء

تاما فى طيات الزمن، ولكن بقى منها على كل حال الكثير لندرسه ونتمتع بجماله. ومما يجب الاعتراف به أن ما يوجد الآن من الرسوم الهندية، لا يمثل أحسنها، أللهم إلا عددا يسيرا منها وصل درجة الكمال. والرسوم من الدرجة الأولى يرجع عهدها عادة إلى العصر المغولى الأول، وهى نادرة، لأنها على قدمها تعرضت لتقلبات متنوعة، وتلف معظمها.

وكذلك ينبغى أن نعرف أنه لما تقهقر الفن، أخذ الفنانون الناقصون يزاولونه، فازدحمت أسواق الهند الشمالية برسوم يصح أن تسمى «بالتجارية» عوضا عن الفنية، وعلى هذا يجب التدقيق فى اختيار الرسوم الفنية الحقيقية من مجامعها الحاضرة. وإن بعض هذه الصور، لا سيما القديمة والمتقنة منها، صحبتها مغامرات، منذ بدأ نهب المكتبة المغولية فى دلهى، ولا تزال توجد آثار على بعض الرسوم تخبر ما مر عليها من الاهمال فى حفظها، ومن المداولة الخشنة، فهى لفت فى متاع الجنود مع غيرها من المنهوبات، وعرضت للأسفار الخشنة والرياح الرطبة، ولغارات الديدان الأكالة للورق، وبقيت سنين كثيرة مهملة لا يعتنى بها، حتى وصلت إلى الأمكنة السليمة. ومن المدهش حقا كيف عاشت هذه الصور الرقيقة فى تلك الفوضى العظيمة التى لا يكاد يصدقها العقل، والتى شملت الهند الشمالية كلها فى القرن الثامن عشر.

ولما خرب ملك فارس، نادرشاه، مدينة دلهى فى سنة ١٧٣٩م، انفتح الباب الموصل إلى مكتبة مغول العامرة بالمخطوطات والرسوم الثمينة النادرة. وقد حمل الملك القاهر إلى طهران، عدى الخزائن العظيمة، ما أعجبه من الآيات الفنية التى لا يمكن أن تقدر بثمن، فبعض الرسوم الحاملة أختام الامبراطور جهانغير وابنه شاه جهان، تدل الشهادات على وجودها المؤقت فى إيران وبعدها فى القسطنطنية، وأخيرا أخذت طريقها إلى باريز، وبرلين، وبتروغراد، وويانا.

وبعد ثلاثين سنة من الاغارة الفارسية المدمرة، نشبت حرب «روهلا» فوقع تلف كبير لما كان مجتمعا فى عاصمة المغول من المجامع الفنية. ثم لما استولت جيوش «مرهتا» على دلهى، وصل إليهم كثير من الصور، أرسلوها إلى عواصمهم، ستاره وبونا فى جنوب الهند.

ولكن الخراب التام الذى وقع لمكتبة المغول وقاعة الرسوم التى جمعها ملوكهم باهتمام زائد، كان فى أيام الثورة الكبيرة التى نشبت سنة ١٨٥٧ م، فتمكن الناس من جميع الأصناف من الوصول إلى القصر الامبراطورى، ونهبوا كل ما أعجبهم. وقد ضاع كثير من الصور فى هذه الفوضى، وسلم منها الأقل بأيدى الذين رزقوا حظا من الفن.

وقد نجح بعض محبى الكتب والصور فى إمتلاك المخطوطات المصورة التى لا تقدر بثمن بأثمان لا تذكر، حتى أن روبية واحدة كانت تكفى لحمل الجنود الناهبين على أن يجلبوا مثل هذه النوادر الغالية. هكذا اجتمعت بعض المجاميع الحاضرة المعروفة، ولكن المكتبة الامبراطورية المغولية وكل ما كان فيها من الآيات الفنية، قد اصبحت كأنها لم تكن، إلا أن نتفا منها توجد مبعثرة هنا وهناك فى العالم كله. ولو اجتمع كلها بمعجزة، لما كان إلا جزءا يسيرا من تلك المجموعة الفنية الزاخرة من الكتب والصور التى ظلت مفخرة للمغول لقرنين من الزمن.

نموذج

من نماذج الفن المغولى فى الرسم

١٤ألف

الأمبراطور جهانغير

تمثل هذه الصورة نموذجا رائعا لفن الرسم المقتضب فى العهد المغولى ، ظهر فيه الأمبراطور جهانغير ممتطيا جواده على مقربة من ضريح والده ، الأمبراطور جلال الدين أكبر ، وقد أحاطت به حاشيته وكوكبة من فرسان جيشه . وترى أمامه شابا حاسرا رأسه فى ذل وعجز ومسكنة ، ووراءه رجل تنبيء هيئته كأنه يقدم الشاب إلى الأمبراطور كجان أثيم أثير . وكل الذين تراهم فى الصورة . ليسوا أشخاصا تخيلهم الرسام ، بل أناس حقيقيون بأشكالهم وأزيائهم وهيآتهم .

يوجد ضريح أكبر ، فى قرية « إسكندره » على بعد خمسة وعشرين ميلا من مدينة آغره . وهذه الصورة تسجل حادثا وقع عندما خرج الأمبراطور جهانغير من عاصمته آغره وقصد ضريح والده .

ولكن متى كان هذا؟ ذكر جهانغير فى يومياته المسماة بـ « تزك » خروجه مرتين لهذا القصد ، غير أنه لم ينوه بحادث مثل ما نراه فى الصورة من تقديم جان إليه . كان خروجه لأول مرة لشدة حبه لوالده راجلا ماشيا ، ولم يتفق له إذ ذاك ركوب الفرس . وذهب فى المرة الثانية راكبا للاشراف على بناية الضريح . ولكن لم يقع شيء إذ ذاك من هذا القبيل .

نشر هذا الرسم فى خلال الثمانين سنة الماضية مع كتب مصورة وفى مجامع تصويرية شتى . ولكنه ظل لغزا . ولم يعرف الحادث الذى سجله الرسام فيه .

إلا أن العلامة الأستاذ مولانا أبا الكلام آزاد قد حل اللغز فى مقال له حديثا ، مبين أن الرسم إنما أشكل فهمه لأنه افترض بأنه يتعلق بزيارة الأمبراطور لضريح والده . ولما كانت زيارته مرتين لا غير ، ولم يقع شيء من القبض على أحد فيهما ، أصبح الرسم لغزا لا يفهم . والحقيقة أن الرسم لا علاقة له بالزيارتين المذكورتين ، بل إنه يتعلق بثورة خسرو ابن الأمبراطور فى السنة الأولى من ملكه ، فانه هرب من آغره إلى بنجاب وخرج الأمبراطور لمطاردته .

قال الأمبراطور فى يومياته :

« فى الثامن من شهر ذى الحجة بليلة الأحد خرج خسرو من القلعة مع ثلاثمائة وخمسين من الفرسان الذين تمكن من إغوائهم ، فبادرت بارسال الشيخ فريد بخشى بيكى على أثره ، وفى الصباح سرت بنفسى متوكلا على الله من دون المعدات الخاصة ، فلما وصلت إلى « إسكندره » أحببت أن أستمد بروحانية الوالد الأمجد ، فتوجهت نحو ضريحه ، وإذ ذاك قدم بعض الناس بميرزا حسن ابن ميرزا شاه رخ الذى قبضوا عليه فى قرية إسكندرة ، وأخبرونى بأنه كان كذلك قرر مصاحبة خسرو ، وكان على وشك المضى وراءه ، ولما علمنا قصده ، أوقفناه ، فاستنطقت المتهم ، فلم يستطع دحض قولهم ، فأمرت بحمله على الفيل بعد أن يكتفوه » .

فتصريح الأمبراطور هذا قد أزاح الستار عن الرسم ، وتجلى مقصده ، فالرسام سجل هذا الحادث الذى وقع عندما بلغ الأمبراطور أمام ضريح والده أكبر ، وقدموا إليه ميرزا حسن ، فترى الأمبراطور قد شد لجام جواده متسائلا عن الخبر ، وظهر ميرزا حسن خافضا رأسه ، ووقف القابض وراءه . ويظهر من هيئة الأسير أنه بوغت على غفلة من أمره ، فتراه حاسرا كأنه لم يتمكن من وضع العمامة على رأسه . وقد جاءوا بالفيل كما أمر الأمبراطور فتراه على مقربة من الأسير .

والرسم ظاهرة محاسنه مهما دققت النظر فيه وفحصته بعين النقد ، فلم يترك الرسام صغيرة ولا كبيرة من الحادث وموقعه إلا أحصاها بكل صحة وأمانة . لا يوجد على الرسم اسم الرسام ، والغالب أنه بريشة رسام الأمبراطور الخاص ، ميرزا أبى الحسن الذى لقبه بـ « نادرة الزمان » .

وقد صرح الأمبراطور أن يومياته لما بلغت لاثنتى عشرة سنة ، أمر بجعلها مجلدا ، وأن تصور أهم الحوادث منها ، وتضم الصور إلى الكتاب . والظاهر أن هذا الرسم كذلك كان من ضمن النسخة الملكية ثم انفصل عنها بيد الزمن .

نحن نشكر مطبعة جامعة آكسفورد التى طبعت لنا الصورة وسمحت بنشرها .



التاريخ الجديد العام للفلسفة

لصاحب الفخامة الأستاذ

مولانا أبي الكلام آزاد ، وزير معارف الهند

ندب صاحب الفخامة مولانا أبو الكلام آزاد ، وزير معارف الهند ، لجنة من العلماء المصنفين في سنة ١٩٤٧ لوضع تاريخ جديد للفلسفة باللغة الانكليزية ، تجد فيها الفلسفة الشرقية كذلك المكان الذى تستحقه بجنب الفلسفة الغربية . وقد فرغت اللجنة من مهمتها و تم الكتاب ، وهو يطبع الآن فى لندره . وها هى ترجمة المقدمة الانكليزية التى صدر بها الوزير الكتاب .

شبه شاعر فارسى هذا الكون بكتاب عتيق ، فقدت منه الورقتان : الأولى والأخيرة ، فلا نعلم كيف بدأ الكتاب وكيف تكون نهايته :

ما ز آغاز و ز انجام جهان بی خبریم
اول و آخر این کهنه کتاب افتاد ست

لا يزال الانسان من بدء شعوره يبحث عن هاتين الورقتين المفقودتين . وما الفلسفة إلا علما لهذا البحث ونتائجه . قد يحتاج الفلسفى إلى صفحات لتعريف الفلسفة ، ولكن الشاعر فرغ منه ببيت واحد .

إن غاية هذا البحث ، معرفة معنى الحياة والوجود ، والانسان عند ما بلغ رشده وأخذ فى التفكر ، تعرضت له مسئلتان : ما معنى حياته ؟ وما هى طبيعة هذا الكون المحيط به ؟ تخبط الانسان الباحث فى نواحى مختلفة أزمانا ، حتى تمكن

من رسم خطة معينة لنفسه، وتقدم فى طريق التفكر والاستدلال. هكذا كان بدء التفكر المنظم، فاليوم الذى بلغ العقل الانسانى هذه المرحلة، تولدت الفلسفة، ومن ذلك اليوم بدأ تاريخ الفلسفة.

١

تاريخ الفلسفة

إن الطريق الذى اتبعه مؤرخو الفلسفة فى أوربا إلى القرن الثامن عشر، كان الطريق الذى سلكه المؤرخون والفلاسفة العرب فى القرون الوسطى، فلم يمارسوا درس الفلسفة وتطوراتها من وجهة النظر الفلسفية، بل ألفوا تاريخ الفلاسفة ومدارسهم لفائدة التلاميذ، فهى لم تكن تاريخ الفلسفة، بل تاريخ الفلاسفة. ومما يستحق الذكر هنا أن الكتاب العرب لم يسموا هذه الكتب بتاريخ الفلسة بل بتاريخ الفلاسفة.[1] وقد كان فى أوائل القرن التاسع عشر أن بدأ تأليف تاريخ الفلسفة، كما نعرفه اليوم، ومن ذلك الوقت ألف الناس الطريق الذى مهد له إذ ذاك، فكل من أراد أن يؤلف فى الموضوع للطلبة أو عامة القراء، يسلك الطريق (وإن كان مع بعض التعديل) الذى اتبع فى هذه الكتب.

تقدم درس تاريخ الفلسفة من ذاك الحين تقدما عظيما، فألف العلماء من الشعوب الكثيرة كتبا هامة، ولكن الذى أقلق بالى دائما وأنا أطالع فى هذه الكتب، أن ما كتبوه عن منشأ الفلسفة وتقسيمها إلى عصور، لا يقدم لنا صورة الموضوع التامة الصحيحة. فلذلك تدعو الضرورة إلى بحث جامع شامل

---

١ — ألف الكتاب العرب نوعين متمايزين من الكتب: نوع اعتنى بسير الفلاسفة ولم يتعرض لفلسفتهم إلا عرضا. والنوع الثانى يبحث فى المدارس الفلسفية ويذكر حياة الفلاسفة عرضا. وقد سميت الكتب من النوع الأول «بتاريخ الحكماء» أو «بتاريخ الفلاسفة» ودعيت الكتب من النوع الثانى «بكتب الملل والنحل» أو «بالآراء والمقالات». وتوجد كتب تعالج العصور الفلسفية الخاصة، فهذا الفارابى (المولود فى سنة ٩٢٥م) ألف كتابا يبحث فى الفلسفة قبل أرسطو وبعده. ولنا أن نقول إن هذه الدراسات كانت أول محاولة لوضع تاريخ منظم للفلسفة.

فى تاريخ الفلسفة العام.

أجل، فقدنا بعض الصفحات من هذا التاريخ القديم ولا سبيل إلى العثور عليها، فقد علمنا أن مصر والعراق قد ازدهرت فى ربوعها مدنيات عالية قبل اليونان بزمن طويل. فهذا أفلاطون يكثر فى كتبه من ذكر المبادئ المصرية، الأمر الذى يثبت أن مصر كانت تعتبر منبع العلم بلا نزاع. وقد ذهب أرسطو أكثر من ذلك، فقال إن الكهنة المصريين كانوا أول الفلاسفة فى العالم، ولكننا لا نعلم تفصيل العلاقات التى وجدت بين مصر واليونان، وليس لنا كبير أمل فى أن نعرفها أبدا. وكذلك لا نعلم طبيعة ومدى الأفكار الفلسفية التى تولدت فى بابل ونينوا، ولا نعلم هل ساهمت تلك الأفكار، من جهة من الوجوه، فى نشأة الفلسفة اليونانية. فحدثت هذه الفجوات فى تاريخ الفلسفة من الفتحات التى توجد فى علمنا، والتى لا يرجى سدها.

ولكن هنالك مناطق أخرى من التاريخ العتيق، قد رفع عنها الستار أخيرا، وهى تسهل لنا رسم خطوط صحيحة لتاريخ الفلسفة. إن تقدمنا فى معرفة تاريخ الهند القديم، قد فتح أمامنا ميدانا جديدا للدراسات الفلسفية القديمة فنستطيع أن نبحث عن نشأة الفلسفة وطبيعتها وتقدمها فى العصور التى سبقت العصر اليونانى، غير أنا لم نفعل ذلك إلى الآن، فقصرنا فى لفت النظر إلى هذه التقدمات ولا نزال نتعلق بالتصور المحدود لتاريخ الفلسفة، ذلك التصور الذى سيطر على العقول منذ القرن التاسع عشر.

نشأت الفلسفة الأوربية من المباحث الفلسفية اليونانية، إلا أنها رجعت القهقرى بعد انتشار المسيحية فى أوربا، حتى جاء عصر، اختفت فيه الفلسفة من المسرح الأوربى، فكان ان برز العرب بعد انقضاء قرون وبدأوا بدرس الفلسفة اليونانية

فى القرن الثامن الميلادى، فانتعشت دراستها فى أوربا بواسطتهم، وتولدت تلك الحركة التنويرية التى دعوها بالتجدد الأوربى (Renaissance) وقد تمكنت أوربا فى هذا العهد من الوصول المباشر إلى النصوص اليونانية الأصلية التى كانت معرفتها بمحتوياتها إلى ذاك الحين مقتصرة على التراجم والشروح العربية. وتلت الحركة التنويرية، الحركة الفكرية التى جاءت بالفلسفة الحاضرة، ولذلك اعتاد الأوربيون أن يقسموا تاريخ الفلسفة إلى أربعة عصور:

١ - القديم

٢ - القرون الوسطى

٣ - عصر التجدد

٤ - العصر الحاضر.

فلما أراد علماء الغرب فى القرن التاسع عشر أن يرسموا الخطوط العامة لتاريخ الفلسفة، جاء هذا التقسيم العصرى أمامهم. وقد كان لرسوخ المسيحية فى العقل الأوربى كبير عمل فى هذا التقسيم، فألف علماء أوربا أن يؤرخوا كل تطور إنسانى من ظهور المسيحية، فقسموا التاريخ الانسانى إلى عصرين عامين: قبل المسيحية وبعد المسيحية، ثم قسموا العصر الثانى إلى عصرين: قبل الحركة التنويرية وبعدها. وقد اتبع هذا التقسيم مؤرخو الفلسفة كذلك كاردمان (Erdmann) فقسموه إلى نفس هذه العصور. فيرى إردمان أن تاريخ الفلسفة ينقسم إلى:

١ـ الفلسفة اليونانية قبل العصر المسيحى

٢ـ الفلسفة فى العصر المسيحى بالقرون الوسطى

٣ـ الفلسفة بعد الحركة الاصلاحية.[1]

1. History of Philosophy, J. E. Erdmann (p. 9).

ولا يخفى أن هذا ليس بوصف لتاريخ الفلسفة العام، بل إنما هو وصف لتاريخ الفلسفة الغربية. ولما لم تكن الفلسفة الهندية والصينية واضحتين إذ ذاك، حل هذا الوصف الناقص محل وصف التاريخ العام، وقبله الناس مع مرور الزمن، لجميع الكتب التى ألفت فى تاريخ الفلسفة خلال القرن التاسع عشر، سواء كانت للتلاميذ أو لعامة القراء، أعادت الحكاية نفسها. وقد هيمن هذا التصور لتاريخ الفلسفة على الأذهان هيمنة، لم تتمكن معها من نبذه حتى بعد ما ازددنا من العلم بالدراسات الأخيرة، فكلما نفكر فى تاريخ الفلسفة، تبرز أمامنا تلك الصورة الناقصة له، ولو لا هذا فكيف نأول ما فعله عالم مثل ثلى (Thilly) من رفض الاعتراف بسهم الشرق فى الفلسفة، ومن بدء كلامه على تقدم الفلسفة العظيم من اليونان؟[١]

إن تاريخ الفلسفة كهذا لناقص، لا عما يتعلق بنشأتها وأدوارها الأولى بل عن أدوارها التالية كذلك، غيرأنا لما تشربنا بالتصور الغربى القائل بالأدوار الثلاثة أو الأربعة تشرباً، صرنا لا نلتفت معه إلى ما هو خارج عن هذه الدائرة الضيقة، على رغم ما قد ثبت الآن من الوجهة التاريخية بأن الفكرة البوذية فى ما بعد الطبيعة، كانت قد تطورت فأصبحت مدرسة فلسفية بذاتها قبل العصر المسيحى بزمن طويل. فعلينا، إذا أردنا درس سير الفلسفة فى هذه العصور، أن نهتم بهذه التطورات التى وقعت فى الهند كما اهتممنا بها فى اليونان. إن الدرس المقارن لطبيعة الفلسفة ومداها فى كل من اليونان والهند خلال هذه القرون لمن الأهمية الكبرى، ولكن المؤلفات التاريخية الفلسفية الأساسية، لجمودها عند حدود الفلسفة الأوربية وحدها، قد غمضت عينها كلية عن جميع هذه الخطوات، وأغفلت عن كل سهم للشرق فيها. إن معارفنا منذ فجر القرن العشرين لم تبق أسيرة بين

---

1. History of Philosophy, Frank Thilly (p. 3).

جدران اليونان الأربعة ، بل قد انكشف لنا كثير من كنوز الفلسفة الهندية والصينية ، غير أن هذه المعرفة لا تزال محصورة إلى الآن فى دائرة الأخصائين الضيقة ولم تتسرب إلى التاريخ العام للفلسفة .

أجل ، قد أدرك بعض الكتاب العصريين أخيرا قصور التصور القديم ، فبذلوا جهدهم لابراز تاريخ كامل للفلسفة مكان التواريخ الأقليمية ، فألف برتراند رسل (Bertrand Russal) حديثا تاريخا للفلسفة ، وهو وإن كان يشبه مؤلفات القرن التاسع ، إلا أن صاحبه اعترف بقصوره ، ولذلك سماه « تاريخ الفلسفة الغربية » (A History of Western Philosophy) ولكن هذا لا يدل على أن التصور الناقص القديم لتاريخ الفلسفة قد تغير ، وحل محله تصور جديد أكمل منه ، ولا على أن الفلسفة الشرقية قد احتلت فى تاريخ الفلسفة العام مكانها الذى تستحقه. فاذن قد آن الأوان لأن نقبل على تأليف تاريخ جامع للفلسفة من المواد التى بأيدينا ، معترفين فيه لكل من الشرق والغرب بما له من الفضل فى هذا الباب .

ولأجل رسم الخطوط الأولية لتاريخ جامع كهذا ، ألف الكتاب الحاضر وأرى أن جهودنا تكون مبررة ، إن وجهت هذه المحاولة أذهان العلماء والدارسين إلى حاجة الاستزادة من الدراسة لاتمام المقصد .

٢

أقدم الينابيع للفلسفة

إن المسئلة الأساسية التى تعرض لنا فى هذا الصدد ، هى مسئلة بداية الفلسفة ، فأين نبحث عن مولدها . ومن أين نبدأ حكايتها ؟ أ فى اليونان ومن اليونان ، أم فى الهند ومن الهند ؟ وبعبارة أخرى ، فى أى قطر توجد آثار الخطوات الأولى للفلسفة ؟

أما الفلسفة اليونانية. فلنا علم ببعض أدوارها الأولى، فقد أجمعت الآراء على أن المباحث الفلسفية فى اليونان لا يرجع عهدها إلى أكثر من القرن السادس قبل الميلاد، فأول مفكر يونانى، يصح لنا أن نصفه بالفلسفة، هو ثاليس (Thales) وقد ساعدتنا حادثة فى معرفتنا بعصره، فقيل إنه تنبأ بحسابه وتقديره بحدوث الكسوف الذى وقع فى سنة ٥٨٥ ق. م. وتبع ثاليس رجلان من اليونان، خطيا بالفلسفة خطوات جديدة، هما فيثاغورس وسقراط. وقد عاش فيثاغورس فى نحو ٥٣٢ ق. م. ولقى سقراط حتفه فى سنة ٣٩٩ ق. م.

وأما الهند فانا نجد بها فى القرن السادس قبل الميلاد صورة تختلف عن اليونان كل الاختلاف، فلم ير هذا العصر فى الهند نشأة الفلسفة بل شهد ارتقاءها. لم يكن هذا العصر فى الهند، صبح الفلسفة كما كان فى اليونان، بل رابعة نهارها. إنها لم تكن خطوات الفكر الانسانى المضطربة فى سبيل البحث الفلسفى الطويل الوعر، بل مرحلة، لا يمكن بلوغها إلا بعد سفر طويل متعب.

هنالك أمران هامان يجذبان عنايتنا بهما فى كل بحث عن هذا العصر، وهما:

١ - برزت البوذية والجينية فى هذا العصر بالهند،

٢ - خطت الأفكار الفلسفية خطوات هامة فى الهند قبل ظهور بوذا ومهاويرا (صاحب الجينية) وظهرت مدارس، لابد من أنه سبقها عهد للبحث الفلسفى الواسع العميق.

إن غوتاما بوذا يحتل مكانا خاصا بين أعاظم الرجال فى العالم. ومن المسائل النزاعية هل نعده من الأنبياء أو من الفلاسفة؟ أو بعبارة أخرى ما هو مضمون تعاليمه؟ هل كانت هى وحيا جديدا، أو اكتشافا فلسفيا فذا؟ وعلى رغم الجدال الطويل لا يزال كل من الفلسفة والدين يدعى بوذا لنفسه. ولست أرغب فى

تجديد المناقشة هاهنا، غير أنه يبدو لى أن وضعه فى صفوف الفلاسفة أسهل من وضعه فى صف الأنبياء، وذلك لأنه لم يتعرض فى مباحثه لوجود الله، بل حاول حل مسئلة الحياة، وانتهى منه دون التحرش بالله وبوجوده. إنه قد قطع كل علاقة له مع الحياة الدينية فى الهند التى كانت تدين بآلهة وآلهات لا تعد ولا تحصى. إنه بدأ بحثه وفرغ منه من دون أن يلجأ إلى الاعتقاد بالله. وإن الأساس الذى بنى عليه بحثه، أساس فلسفى، فقال إن هدف الجهد الانسانى يجب أن يكون الوصول إلى حل مسئلة الحياة، وهو من المستطاع من دون الاستعانة بوجود فوق العقل. أجل، أسرع أتباعه بعد وفاته إلى تحويل تعاليمه إلى مذهب دينى. ولما وجدوا أنه ترك المكان الذى يحتله الله فى الأديان فارغا، عمدوا إلى بوذا نفسه، فحملوه ووضعوه فوق عرش الاله الفارغ، إلا أن بوذا ليس بمسؤل عما فعله أتباعه.

وكذلك برزت الجينية فى العصر نفسه، وهى أقل اكتراثاً لوجود الله. وقد نشد مهاويرا (مؤسس الجينية) مثل بوذا جوابا للغز الوجود دون أن يتعرض لوجود الله، وتأسست البناية العقلية للجينية على أسس من العالم الفلسفى.

والذى أريد أن يهتم به القراء، ليست شخصيتى بوذا ومهاويرا، بل بما هو وراء الفكرة التى جعلت ظهورهما ممكنا. ودرس هذا الجوء الخلقى لمن الأهمية بمكان لمؤرخ الفلسفة. والواقع أن الهند استطاعت فى القرن السادس قبل الميلاد أن تقدم إلى العالم أسلوب تفكر بوذا ومهاويرا، لدليل على أن البلاد كانت بلغت الدرجة التى انتشر فيها الادراك الفلسفى العميق، ووجد جوء سهل تطور النظريات والشروح لأسرار الحياة. وكذلك يثبت هذا الواقع بأن البلاد كانت وصلت المرحلة التى مكنت من محاولة حل هذه المسائل دون الالتجاء إلى افتراض وجود الله أو الاستيحاء من عنده.

ومثل هذا المزاج الفلسفى لم يتكون فى اليونان إلا بعد زمن طويل ، فهذه الفلسفة الأينونية التى هى من أقدم المدارس الفلسفية اليونانية ، تقول بنظرية الأرواح المخاطبة مع النجوم والكواكب التى لا تختلف كثيرا عن الآلهة والآلهات فى الأساطير الشائعة ، فهى إذا وجدت على قمة جبل أولمبيا ، سموها بآلهة الدين ، وإذا ارتدت الحلل الفلسفية وصعدت إلى السماء ، منحوها الألقاب الفلسفية ، فسموها بـ « العقول الكروية » ! وقد ظل اتجاه الفلسفة الاينونية هذا مستمرا فى سائر المدارس الفكرية اليونانية فى العصور التالية ، فان حللنا أرواح أرسطو السماوية تحليلا مناسبا ، وجدناها لا تختلف كثيرا عن الآلهة الهيلنية العتيقة . أجل ، احتج سقراط على عبادة الآلهة ، ولكنه أيضا لم يتمكن من استئصال تأثير الفكرة العامة القائلة بالآلهة من الفلسفة .

وإن درسنا تاريخ الفلسفة والدين فى البلاد الأخرى ، ثم رأينا كيف عالج العقل الهندى مسائلهما ، لوجدناها معالجة جديدة فذة ، فقد سلكت الفلسفة والدين فى البلاد الأخرى سبلا مختلفة متباينة ، وإن كانت هذه السبل تتلاقى أحيانا ، ويتأثر بعضها ببعض ، ولكنها لا تتحد أبدا . ونرى فى الهند ما هو على عكس ذلك ، فلا يسهل التميز بينهما . لم تكن الفلسفة فى الهند محصورة بين جدران المعاهد العلمية ، كما كان الأمر فى اليونان ، بل أصبحت دينا لملايين من البشر .

فمعالجة بوذا ومهاويرا لمسئلة الوجود كانت ، كما رأينا ، فلسفية ، إلا أن تعاليمهما أوجدت الطوائف الدينية كتعاليم الأنبياء الساميين . لقد كان سقراط من وجوه كثيرة ، شخصية فذة بين فلاسفة اليونان . كان فيلسوفا حقا ، ولكن وصفه بالفلسفة وحدها ، لا يشرح شخصيته كل الشرح ، وإنا كلما نفكر فيه ، لا نتمالك من أن نتذكر المسيح عليه السلام . والذى نعلمه من سيرة سقراط ، ليشبه حياة الأنبياء الاسرائيليين ورهبان الهند ، فانه كثيرا ما كان يغيب عن حواسه ، وكذلك

كان يؤمن بالتكهن أو بالصوت الداخلى الذى كان يرشده عند الأزمات ، وأنه عند ما كان يخاطب المحكمة بأثينا فى أيامه الأخيرة ، كان يفعل ذلك مسوقا بهذا الصوت الداخلى وعلى رغم كل ذلك بقى سقراط فى صف الفلاسفة ، ولم يحاول أتباعه خلق طائفة دينية على أساس شخصيته أو تعاليمه. هذا الأمر الواقع يظهر الفرق جليا بين الروح الهندى واليونانى. اكتسبت عناصر الدين ، صفات الفلسفة فى اليونان ، بينما أصبحت الفلسفة نفسها دينا فى الهند.

إن التعريف الذى عرفنا به الفلسفة والدين ، لا ينطبق على الحالة المذكورة آنفا. وإن أردنا أن نطبقه على الهند ، فلا مناص من أن نغير التعريف نفسه أو نقول بأنه الفلسفة والدين فى الهند ، قد سلكا مسلكا واحدا.

إن شخصيتى بوذا ومهاويرا تقدمان لنا الشهادة الداخلية على ما كانت عليه العقلية الهندية فى القرن السادس قبل الميلاد ، ولننشد الآن الشهادة الخارجية من ذلك العصر على صحة ما ذهبنا إليه من النتائج المستنبطة من الشهادة الداخلية. وليست الشهادة الخارجية إلا الأمر الثانى الذى وجهت إليه نظر القارى فيما تقدم.

لقد اتفق دارسو الفلسفة الهندية على أن فلسفة أوبنىشيد ازدهرت قبل ظهور بوذا ومهاويرا ، وأن الكتب التى أجمعت الآراء على أقدميتها من أوبنىشيد ، قد ألفت فى نحو القرن السابع قبل الميلاد ، ولكن وقع الاختلاف فى الزمن الذى ظهرت المدارس الهندية الستة (Darshanas) فقال البعض إن المدرسة المسماة بـ « شرواكا » (Charvaka) تكونت وتطورت قبل عصر بوذا. وهم يستدلون على صحة قولهم ببعض نصوص أوبنىشيد التى تظهر أن القوم جاءوا بتفسير مادى للكون ، وهذا هو جوهر فكرة هذه المدرسة. وقال الآخرون مثل هذا القول فى شان مدرستى « سمكهيا » (Samkhya) و « يوغا » (Yoga) وهم يستدلون بأن

البوذية تحتوى على أفكار مماثلة لها ، فلا بد من أن المدرستين ، إن لم تسبقا بوذا ، عاصرتاه .

فان قبلنا أقوال هؤلاء الدارسين ، نذهب ببداية الفلسفة الهندية إلى عصر أقدم بقرون من القرن السابع قبل الميلاد ، لأن وجود مثل هذا المسرح العقلى المتطور فى القرن السابع قبل الميلاد ، يستلزم أن البحث فى ما بعد الطبيعة سبقه فى الهند بعدة قرون على أقل تقدير . وقد أخذت الفلسفة فى اليونان نحو ثلاثة قرون للوصول من ثاليس إلى أرسطاطاليس . ولا نعجب أن تكون مدارس « سمكهيا » و « يوغا » و « شرواكا » فى الهند ، احتاجت إلى مثل هذه المدة للوصول إلى تطورها من الأفكار الفلسفية الأولية . فان كان الأمر كما قلنا ، يرجع عهد بداية الفاسفة الهندية إلى ألف سنة قبل الميلاد .

ولكنى أرى أن ما عندنا من المعلومات لا يسمح لنا بالرجوع إلى مثل هذا الزمن القديم وإن كانت الدلائل تسوغ ذلك ، غير أن التاريخ لا يقوم على افتراضات كهذه بل يطالب بشهادة ظاهرة ملموسة . والحق أننا لا نملك مثل هذه الشهادة ، فالأحوط لنا أن نتفق مع أولئك الدارسين العصريين الذين قالوا بأن الشهادة على تطور هذه المدارس قبل عصر « بوذا » ليست بحاسمة ، وكل ما نستطيع أن نقوله هو أن القواعد كانت وضعت ، وأن المدارس الفلسفية الستة تأسست عليها بعد « بوذا » . إن رفض هذا القول قصور فى الحق ، والزعم بأكثر من ذلك غلو فى الأمر ، ونصوص أوبنيشيد التى استشهد بها على وجود المدارس المتعارضة يجب أن تشرح شرحا أوفق وأقرب إلى القياس ، إذ كل ما يستنتج منها هو أن النظريات المختلفة كانت قد بدأت تظهر ، وأن بعض مفكرى ذلك العصر أخذوا يعللون الكون بتعليل مادى . هذه الاشارات يصح أن تحسب قواعد لفلسفة « شرواكا » ، ولكن لا يلزم من ذلك أن هذه الفلسفة كانت تطورت

ونمت وأصبحت مدرسة بذاتها.

وإن العلماء الذين يصرون على أن مدرستى «سمكهيا» «ويوغا» وجدتا قبل عصر بوذا، لأن هنالك بعض المشابهة بين البوذية وأفكار هاتين المدرستين، قد نسوا أن هــذه المشابهة نفسها يمكن أن تسوقنا إلى نتيجة معكوسة، فلقائل أن يقول مستدلا بهذه المشابهــة أن مدرستى سمكهيا ويوغا قد وجدتا بعد البوذية، وأن البوذية أثرت فيهما.

يتلخص هذا البحث فى أمرين:

(١) تطورت فلسفة أوبنيشيد تطورا يذكر قبل عصر بوذا.

(٢) وضعت القواعد لبعض المدارس الأخرى، وإن كانت الشواهد لا تثبت ثبوتا قاطعا بأنها تطورت وترقت، وعلى ذلك يصح لنا أن نقول بأن حركــة القياسات الفلسفية قد سبقت عصر بوذا.

فترى مما سبق أن دراسة تاريخ الفلسفة تنتهى بنا إلى نتيجة حاسمة. وهى أن المفروضات الفلسفية قد بدأت فى الهند قبل اليونان. كانت البداية فى اليونان فى القرن السادس قبل الميلاد، أما فى الهند فكان هذا العصر، عصر تقدم الفلسفة تقدما مذكورا، وعلى ذلك يجب أن نبدأ تاريخ الفلسفة العام بالهند، لا باليونان.

٣

التصوف والفلسفة

وجدت الفلسفة الهندية الأولية فى كتب أوبنيشيد، وهذه الكتب تجنح إلى التصوف والدين، إلا أن ذلك لا يحملنا، كما وقع لزيلر (Zeller) وإردمان (Erdmann) على إقصاء الفلسفة الهندية القديمة عن تاريخ الفلسفة العقلية[1]. لا

1. J. E. Erdmann, History of Philosophy (p. 13)
E. Zeller, Outline of the History of Greek Philosophy (p. 2)

ريب إن التصوف إن كان يتعلق بتجارب فرد واحد ، فانا لا نعده من الفلسفة ، ولكن إذا تأسس نظام منطق من الفكر على مثل هذه التجارب الفردية ، فالتصوف إذ ذاك لا يعد من الفلسفة فحسب، بل يصح لنا أن نحسبه جزءا هاما من الفلسفة. وإن لم تسمه بالفلسفة، فيا ترى بأى اسم تسميه، وبأى وصف تصفه؟

ما هى الفلسفة؟ البحث فى طبيعة الحياة والوجود، فالبحث الذى ينتهى إلى الالهام والروايات، يسمى دينا، والبحث الذى يقف عند استعمال العقل والفكر، يسمى فلسفة.

وقد وجد البحث الفلسفى من أقدم الأزمان طريقين مفتوحين لسيره: طريق العالم الداخلى من الانسان، وطريق العالم الخارجى عنه. وقد امتاز الفكر الهندى بأنه اهتم بعالم الانسان الداخلى أكثر من اهتمامه بعالمه الخارجى. إنه لم يبدأ سيره بالفحص عن المظاهر الطبيعية والوصول من طريقها إلى الحقيقة الداخلية، بل سار بالعكس فبدأ بادراك العالم الداخلى ثم خرج إلى العالم المادى. هذه هى الطريقة التى شرحتها كتب أوبنيشيد. وقد اتبعت المدارس الفلسفية فى اليونان كذلك طريقا مثل هذا أو حامت حول هذا الطريق، فما وصلنا من اورفيك (Orphic) أو فلسفة فيثاغورس ليؤيد هذا الرأى. وطريقة المحاورة السقراطية كانت بلا ريب منطقية، إلا أنه كذلك كان يعلن أن صوتا داخليا يرشده. وقد كانت رسالة فلاسفة اليونان مثل رسالة الفلسفة الهندية «إعرف نفسك». وإنا لنجد فى الفكر الأفلاطونى جزور التصوف، وما كان من شانه أن يفتح أبواب العالم الداخلى من الانسان، إلا أن تلميذه أرسطو لم يرد أن يطرق تلك الأبواب، ولكنها فتحت بعده فى الاسكندرية، وبلغ التصوف أوج مجده فى الفلسفة الأفلاطونية الجديدة. لا نستطيع أن نحكم هل كانت الفلسفة الأوبنيشيدية الهندية سببا لتطور هذه المدرسة الاسكندرية، غير أنا نعلم أن الاسكندرية أصبحت إذ ذاك ملتقى الأديان

والمدنيات الشرقية والغربية . فكما التقت فى سوقها آلهة الأديان المختلفة وساقت إلى تأسيس معبد سيرابيم (Serapeum) كذلك يحتمل أن جداول مختلفة للفكر الانسانى والبحث العقلى التقت هاهنا وامتزجت فى مجرى واحد .

ما هو الأصل الأساسى للتصوف ؟ هو القول بأن معرفة الحقيقة لا تنال بالحواس ، فان أردنا الوصول إلى الحقيقة فعلينا أن نتجرد من عالم الحواس ونتصل بالكشف الداخلى ، أو الوجدان . إن هذا الأصل ظل عاملا بشكل من الأشكال فى الفلسفة من عهد فيثاغورس إلى أفلاطون . وقد ميز أفلاطون بين العالمين : عالم العقل وعالم الحواس ، وضرب لهما المثل بنور رابعة النهار وضوء المساء قائلا ، إن ما نعلمه بواسطة الحواس ، هو كالذى نشاهده فى ضوء المساء ، وأما العلم الذى نناله بواسطة العقل فانه كمثل نور رابعة النهار . وقد ألح على الفرق بين المظهر والحقيقة قائلا إن الحواس تذهب بنا إلى المظاهر فقط ولا تصل بنا إلى الحقيقة ، ودعا الحقيقة العليا بـ « الخير » وقال وإن كان كل من العلم والصدق ، خيرا ولكن مقام « الخير » أرفع من كل شيء آخر ، وإنه لا يمكن لنا أن نصل إلى « الخير » من طريق الحواس . وإن تمثيله الشهير فى كتابه « الجمهورية » بسكان المغارة يحتوى على لب فلسفته ، وإنه وإن لم يذكر الوجدان أو مشاهدة الذات التى تأسست عليها الفلسفة الأوبنيشيدية ، إلا أن الطريقة التى رفض بها العلم الذى ينال بالحواس ، لتقربه إلى الموقف الذى اختاره المتصوفة أزاء عالم الحواس .

ثم هنالك مماثلة أخرى بين الفلسفة الهندية والفلسفة اليونانية ، لا ينبغى غض النظر عنها ، فمفهوم « النفس » (Nous) فى الفلسفة اليونانية ، لا يختلف كثيرا عن « أتمان » (Atmann) فى الفلسفة الهندية . لقد خالف أفلاطون رأى « أنكساغورس » (Anaxagoras) وميز بين النفسين قائلا إن واحدة منهما خالدة والأخرى فانية . والنفس الفانية فى رأيه عرضة للتأثرات المادية أو الشهوات ، ويصح أن تسمى

بـ « أنا » (Ego) . أما النفس الخالدة عنده فهى أصل الكون العاقلة التى لا تتأثر بالمؤثرات المادية. وقد دعى هذه النفس الخالدة بالنفس الكلية. وإن حللنا النفس الفانية والنفس الخالدة عند أفلاطون، نجدهما لا تختلفان كثيرا عن «أتمان» (Atman) و «برماتمان» (Permatman) فى الفلسفة الهندية.

فترى من ذلك أنه لا يصح إخراج الفلسفة الأوبنيشيدية من التعريف للفلسفة على الزعم بأنها تصوف، لأننا إن فعلنا ذلك، وجب علينا أن نقص الجزء الأكبر من الفلسفة اليونانية كذلك عن محيط الفلسفة.

ثم علينا أن نتذكر أن الذى يفرق بين الفلسفة وغيرها، ليس اختلاف العقيده، بل اختلاف المسلك وطريق الاستدلال، فما يبنى استدلاله على الوحى والرواية أو الوجدان، نعتبره دينا أو تصوفا، لا فلسفة، ولكنه إن بنى على الاستدلال العقلى، وعلى أن عقدة الكون يجب حلها بالطريق العقلى، فليس لنا أن نقصى صاحبه عن صف الفلاسفة، حتى وإن كانت عقيدته الدينية أو الصوفية موجودة فى قاع بحثه. والواقع أن موادا هامة للفلسفة قد اقتبست من مثل هذه المباحث.

وقد وجدت فى المسيحية والاسلام المدارس التى حاولت رد الفلسفة دفاعا عن الدين، وعلى رغم ذلك اعتبرت مباحثها من الكتابات الفلسفية باتفاق الآراء، وما ذلك إلا لأنها أرادت دفاع الدين عن الحملات العقلية بالطرق العقلية نفسها، فمباحث السينت أغسطائين وغيره من العلماء المسيحيين بعده، لا يصح أن تقصى عن الأدب الفلسفى. وعين هذا يقال فى شان المباحث الكلامية الاسلامية. وإننا إن تركنا هذه المباحث الكلامية جانبا، نكون قد أعرضنا عن المدرسة التى تفتخر بها الفلسفة العربية. اشتهرت من بين الفلاسفة العرب أسماء ابن سينا وابن رشد كثيرا، ولكنهما لم يكونا من حاملى لواء الفلسفة العربية، بل كانا من متبعى

أرسطاطاليس وشارحيه. وإن أردنا أن ندرس الفلسفة العربية نفسها، فعلينا أن نغض الطرف عنهما وندرس كتابات العلماء الذين اعتبروا من معارضى الفلسفة اليونانية، أمثال الغزالى والأصفهانى والرازى. ومما يستحق الذكر هنا أن الأسقف بركلى (Berkely) الذى خاض غمار المباحث الفلسفية مدافعا عن الدين، قد عد من الفلاسفة، ولا يعتبر تاريخ للفلسفة كاملا إن خلى من ذكر كتاباته.

ولم ينصف زيلر فى قوله بأن الفلسفة الهندية ما زالت متعلقة بالدين ولم تستقل عنه أبدا[1]. ولعله كان يفكر عند قوله هذا فى تقديس كتب ويدا عند الهنود، وربما كان يجهل وجود ثلاثة مدارس مستقلة رفضت كتب ويدا ونبذتها، فالبوذية، والجينية، وشرواكا. لا تستند فلسفة أحد منها إلى ويدا أو الروايات الدينية. وليس هذا فحسب بل وجدت فى المدارس التقليدية فلسفة نياما وسمكهيا التى تقديسها لكتب ويدا لم يجاوز شفتيها. وعلى ذلك يصح لنا أن نجهر بثقة أن الفلسفة الهندية فى عصر بوذا كانت قد استقلت عن الدين كلية.

٤

العلاقات الفلسفية بين الهند واليونان

وهنالك مسئلة أخرى أحب الاشارة إليها. إن كان من المسلم به أن الفلسفة نشأت فى الهند قبل اليونان. أ فلا يجوز أن يكون للفلسفة الهندية تأثير فى نشأة الفلسفة اليونانية؟ لقد علمنا أن المدنيات قد ازدهرت فى وادى النيل ووادى الدجلة والفرات قبل مدنية اليونان، ولنا أن نقول إن هذه المدنيات قد أثرت فى التطورات الأولى للفلسفة اليونانية، فهلا يصح لنا أن نبحث عن علاقات مثل هذه — سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة — بين الهند واليونان؟

1. Outline of the History of Greek Philosophy—E. Zeller (p. 2)

عالج المؤرخون العصريون المسئلة، ولكنهم لم يصلوا إلى نتيجة حاسمة. وإن ما لا ريب فيه أنه توجد مشابهة واضحة بين مباحث الفلاسفة اليونانيين الأقدمين وبين الأسلوب الفكرى الهندى، وإن هذه المشابهة لتدعو إلى الاستنتاج بأنها ربما جاءت من التأثير الهندى. هذا ما يقال خاصة فى شأن المذهب الأورفيكى (Orphic). وقد قال المؤرخون عامة بأن هذا المذهب يحتوى على عناصر غير يونانية المزاج، وهى من المقتبسات الآسوية، فان فكرة النجاة بتجرد الروح عن الجسد هى الفكرة الأساسية للذهب، وقد اعترف زيلر بأن هذه الفكرة نشأت فى الهند، ولكنه مع هذا الاعتراف يزعم بأن اليونان تلقتها من فارس، لا من الهند[1]، ثم أن الدراسات الأخيرة لا تثبت بأن فكرة النجاة هذه أو «موكشا» (Moksha) من العناصر الأساسية للزردشتية. وعلى ذلك يجوز أن يفرض بأن الفكرة رحلت من الهند اليونان وأثرت فى المدارس اليونانية الأولى مباشرة أو غير مباشرة.

وقد كان من العقائد الشائعة فى اليونان، أن الرحلة إلى الشرق لازمة لطلب العلم والحكمة. وقد حكى عن غير واحد من الفلاسفة بأنهم سافروا إلى الشرق منشدين العلم والعرفان. وإنا لنقرأ عن ديموقريطس (Democritus) بأنه عاش فى مصر وفارس زمنا طويلا. وقيل عن فيثاغورس بأنه عند ما هجر وطنه فى ساموس، رحل إلى مصر. ومن الذى لا يعرف أن سولون وأفلاطون قد قاما بسياحة واسعة فى الشرق؟ فلا عجب إن كان فيثاغورث أو غيره من فلاسفة اليونان فى هذا العصر العتيق، رحلوا إلى الهند كذلك. أجل، ليست عندنا شهادة تاريخية تثبت مثل هذه الرحلة، ولكن الباحثين اعترفوا عامة بأنه توجد فى فلسفة فيثاغورس عناصر تحمل الخصوصيات الهندية البحتة. وقد اشتدت المماثلة إلى حد بأننا إن لم نصرح باسمه عند الخوض فى فلسفته، يقع دارس الفلسفة

1. Outline of the History of Greek Philosophy—E. Zeller (p. 16).

الهندية فى الخطأ بسهولة، فيحسب تلك الفلسفة لفيلسوف هندى. كيف ولماذا جاءت هذه المشابهة؟ إن هذا من المعضلات التاريخية التى لم يحل بعد.

وقد ذكر فى أحوال الاسكندر بأن أستاذه أرسطاطاليس طلب منه أن يتعرف ما عليه الهنود من العلم. إن هذا نفسه يدل على أن صيت الحكمة الهندية قد وصل إلى اليونان قبل حملة الاسكندر. وقد حيكت حول الاسكندر بعد موته أساطير، كتبت أولا فى اليونانية ثم ترجمت إلى السريانية، ومنها انتقلت إلى العربية. وهى تحكى لقاء الاسكندر بفلاسفة الهند، وبأنه سئلهم عن مسائل فلسفية، واقتنع بعد سماعهم بأن الفلسفة بلغت فى الهند مبلغا لم تبلغه فى اليونان. نعم، هذه الحكايات ليست من التاريخ فى شيء، إلا أنها تثبت بأن شهرة الحكمة الهندية ذاعت حتى إلى تلك البقاع السحيقة ذيوعا، جعل الناس يؤلفون مثل هذه الحكايات، ويتناقلونها، ويسمعونها بعناية وانشراح، ويعتقدون بصحتها. ويظن أن هذه الحكايات حيكت بين القرن الأخير قبل الميلاد والقرن الأول بعده.

ونحن نعلم أن الاسكندر على ديدنه فى إنشاء مستعمرات يونانية فى البلاد المفتوحة، أسس المستعمرات اليونانية على شواطى نهر السند، وكذلك نعلم أن مؤسس الفلسفة الالحادية، بيرهو (Pyrrho) المتوفى سنة ٢٧٥ ق. م. صحب الاسكندر فى مسيره إلى الهند. وقد أنشأ بعد وفاة الاسكندر سلوكس نيكاتور (Selucus Nicator) علاقات وثيقة مع شندرا غبتا موريا وأرسل مغستهينس (Megasthenes) سفيرا له إلى بلاطه. وهكذا توطدت العلاقات بين الهند واليونان قبل عصر أشوكا. وهذا يؤيد النظرية القائلة بأن التبادل العقلى كذلك وقع بين القطرين. أما أشوكا، فنحن نعلم من الكتابات الموجودة على الصخور حتى الآن بأنه أرسل البعثات التبشيرية إلى بلاد البحر الأبيض المتوسط، وإلى جميع الملوك المقدونيين،

وإن كان مما يؤسف له أن بياناً من الغرب لم يصلنا عن هذه البعثات.[٧]

ويحسن بنا الآن أن نشير إلى النتائج التى تنتهى بنا إليها الشواهد الموجودة. إن البلاد التى ذكرت فى كتابات أشوكا، لا شك أنها تلقت الرسالة البوذية، ويحتمل أن الرسالة جاوزتها إلى بلاد أخرى، لأن البوذية كانت إذ ذاك دينا نشيطا فى التبشير، وكذلك يحتمل أن نفوذ الهند بلغ اليونان قبل أشوكا. وقد سبقت لنا الاشارة إلى المشابهة الملموسة بين الفكر الهندى وبعض من أقدم المدارس الفكرية اليونانية، لا سيما فلسفة فيثاغورس. فان لم نفرض أن هذه المشابهة جاءت من طريق المصادفة، فلا بد من أنه وجدت علاقات بين الهند واليونان، ولعل هذه العلاقات أثرت فى الفكر اليونانى، لأن الفلسفة الهندية كانت تقدمت كثيرا فى ذاك الحين ونضجت أكثر من المدارس الفلسفية اليونانية الأولى. كل هذا يقوى النظرية القائلة بأن الفلسفة الهندية ربما ساهمت فى تطور الفلسفية اليونانية العتيقة، وإن لم يكن لدينا من العلم ما يقرر نوعية هذه المساهمة ومبلغها.

إن ما قلته فيما تقدم، يتعلق بنفوذ الفلسفة الهندية المحتمل فى الفلسفة اليونانية، وينبغى لنا الآن أن ننظر إلى الوجهة الأخرى من المسئلة، أعنى بها، هل أثرت الفلسفة اليونانية والعلم اليونانى — إن كان هنالك تأثير — فى الهند؟ ليس من السهل الاتيان على بيان مفصل حاسم عن ذلك، إلا أنه يمكن القول بثقة بأن علم الهيئة الهندى قد تأثر بالهيئة اليونانية على أقل تقدير فى القرن الرابع الميلادى وبعده، فنجد بعض المصطلحات اليونانية قد راجت فى الهند. وهذا الفلكى الهندى الشهير، واراهميرا (Varahmira) الذى توفى حوالى سنة ٥٨٧ م. يذكر فى

---

١ — «وهذا هو أعظم فتح فى رأى صاحب الجلالة — الفتح بالشريعة. وقد أجراه فى مملكته وكذلك فى الممالك المتجاورة إلى ستمائة فرسخ — حتى إلى حيث يقطن الملك اليونانى أنتيوخس، وإلى ما هو وراء أنتيوش حيث يسكن الملوك الأربعة المختلفة أسماؤهم، بتولمى، أنتيغونس، ماغس، والاسكندر . . . وكذلك هاهنا فى مملكة الملك بين يوناس» — اليونانيين فى بنجاب (Quoted in Bevan, House of Seleucus Vol. I, p. 298).

كتابه «برىهات سمهيتا» (Brihat Samhita) المنجمين اليونانيين. وكاتب هندى آخر من هذا العصر، ذكره البيرونى فى كتابه «الهند»، يجزل الثناء على منجمى اليونان. فنستنتج من هذا وذاك أن الهند كانت بعد القرن الثالث الميلادى على معرفة بالعلم اليونانى، وأن النفوذ اليونانى كان ملموسا فى الدوائر العلمية الهندية. وأما المدارس الفلسفية الهندية، فمن الصعب القول بثقة إلى أى حد تأثرت هى — إن كانت تأثرت — بالنفوذ اليونانى.

والحاصل إن استنتاجنا مما مر يكون معقولا إن جعلنا هناك عصرين: عصرا قبل الميلاد وعصرا بعد الميلاد، وقلنا إن العصر الذى سبق الميلاد، ربما تأثرت فيه الفلسفة اليونانية فى أدوارها الأولى بالفلسفة الهندية. أما العصر الذى جاء بعد الميلاد، فهنالك ما يحملنا على القول بأن بعض وجهات الفكر الهندى قد تأثر فيه بالمعارف اليونانية.

٥

اليونان والهند

وإنى أريد أن أصرح بأن إلحاحى على ضرورة تأليف تاريخ جامع شامل للفلسفة العامة، مبنى على اعتبارات تاريخية بحتة. وإنه لا يرمى إلى تفخيم شعب أو قطر أو تنقيص شأن غيره. قسمنا الانسانية إلى كتل مختلفة نظرا للحدود الجغرافية ورسمنا على خريطة العالم أوربا، وآسيا، وأفريقيا بألوان مختلفة، ولكن خريطة العلم الانسانى لا تنقسم إلى بقاع مختلفة الألوان. إن العلم لا يعترف بالحدود والحواجز، ففى أى بقعة من الأرض ظهر العلم أولا، فانه ميراث لسائر الجنس البشرى، ولجميع البشر أن يدعى فيه الحق المساوى من دون النظر إلى البلاد والشعوب. إن ولادة سقراط فى اليونان، وولادة كتّاب أوبنيشيد فى الهند،

قد تكون لها الأهمية فى سيرهم، ولكن لا أهمية لها فيما يتعلق بتاريخ العلم الانسانى. أجل، كان سقراط يونانيا، وكتاب أوبنيشيد هنودا، ولكن ما جادوا به على العلم الانسانى، ليس بيونانى ولا هندى، بل هو ملك مساغ لسائر الانسانية، فان كانت الفلسفة نشأت فى الهند قبل اليونان، فكل تأثيره أننا عند سرد تاريخ الفلسفة، نبدأه بالهند، إلا أن ذلك لا يمنح للهند فضيلة خاصة، ولا ينال من مجد اليونان شيئا. ويستحسن بنا أن نقول فى شأن العلم الانسانى ما قاله الشاعر العربى فى شأن بنى عمرو:

لا تقل دارها بشرق نجد ... كل نجد للعامرية دار!

٦

الفلسفة العالمية

لقد شرحت واحدا من الاعتبارات التى حملتنا على تأليف الكتاب الحاضر. وهنالك سبب آخر أكبر أهمية من الأول. إن توزيع الفلسفة إلى شعب قد حال دون معالجة المسائل الفلسفية من الزاوية العالمية إلى الآن. عندنا تواريخ للفلسفة تتناول الفلسفة فى قطر واحد أو عصر واحد. ولكن لا توجد دراسة واحدة تشمل التطورات الفلسفية فى جميع المناخات والعصور. ولذلك حان الحين لأن يؤلف تاريخ للفلسفة يشتمل على مساهمات الهند والصين واليونان، وعلى جميع العصور، العتيق، والمتوسط، والحاضر.

إن السلطة المتزايدة على قوى الطبيعة، قربت بين البشر فى البقاع المتباعدة، وجعلت الحضارات المتنوعة متجاورة. وهذه العلاقات القريبة أوجدت ظروفا سهلت مهمة جمع مجهودات الشعوب العلمية المختلفة فى بركة واحدة للعلم الانسانى، وهى كذلك سهلت وظيفة الفلسفة فى إيجاد الصلح بين المبادئ المتنوعة التى تعمل

فى الحضارات المختلفة. فانشاء فلسفة عالمية أصبح اليوم ليس مصلحة خيالية، بل ضرورة عملية كبيرة الخطر.

فزاوية النظر هذه كذلك توجب أن يكتب تاريخ للفلسفة من جديد، تاريخ لا يعترف بمساهمات الشعوب والعصور المختلفة فحسب، بل يضع كل واحد منها فى مكانه الذى يستحقه فى نشأة الفلسفة العالمية العامة. فمثلا كنا إذا أردنا درس مسئلة العلم إلى الآن، نرجع إلى أفكار العلماء الهنود، أو مفكرى اليونان، أو فلاسفة العرب، فلم نكن ننظر إلى المسائل الفلسفية فى ضوءها الخالص، بل ننظر بواسطة منظار شعبى أو جغرافى. وعلينا الآن أن نحيد عن هذا المسلك القديم، ونحاول حل المسئلة بالبصيرة التى توجد وراء هذه المدارس المختلفة. بهذه الطريقة وحدها نستطيع معالجة المسائل الفلسفية من وجهة النظر الفلسفية البحتة.

أجل، لم يتناول هذا الكتاب المسائل الفلسفية من هذه الزاوية التى أشرت إليها، ولكنه على الأقل حاول جمع العلم الذى بلغته الشعوب المختلفة فى الأزمان المختلفة فى بركة واحدة، وأملى إن اجتماع المواد هذا، يصبح أول خطوة فى سبيل تأليف ذلك التاريخ العالمى للفلسة الذى يفى وحده بحاجات الانسانية فى الموقف الحاضر.

٧

النتيجة

بدأنا المقدمة بشعر فارسى، يقول إن الصفحات الأولى والأخيرة من كتاب الوجود قد فقدت، وما الفلسفة إلا نشد تلك الصفحات الضالة. لقد مضت نحو ثلاثة آلاف سنة على هذا البحث والنشدان، ولكن الأوراق المفقودة لم يعثر عليها

بعد، وليس هنالك أمل فى أنها توجد أبدا. إن تاريخ الفلسفة، لهو تاريخ لهذا البحث الطويل المضنى، وإن كان التاريخ لم يبشرنا بالوصول إلى المنزل المقصود، إلا أنه بسط أمامنا حكاية مجيدة عن رحلات البحث الرائعة.

إن قافلة الفلسفة لم تنجح فى بلوغ غايتها من البحث، ولكنها حصلت فى خلال دورانها على شيء ثمين. إنها كشفت عن العلم، والعلم منح الانسان سلطانا جديدا، ولكنه لم يجد عليه بالسلام. ظهر العلم أولا كآلة للتعمير، ولكنه يهدد الآن بأن ينقلب إلى سلاح للتخريب والتدمير. وقد جاء الأوان لأن توجه الفلسفة جهودها إلى مسئلة السلام الانسانى، فان هى نجحت فى محاولتها هذه، وكشفت من جديد السلام الذى فقده الانسان، تكون على رغم عجزها عن العثور على الورقتين المفقودتين، تكتب كتابا جديدا للانسانية، وإذ ذاك يحق لها أن تنشد قول شاعر فارسى آخر:

رهروان را خستگىء راه نيست[1]

عشق هم راه است و هم خود منزل است

---

١ — لا يشعر المحبون بتعب الطريق ووعثاء السفر، لأن الحب هو الطريق وهو نفسه غاية السفر — المترجم.

«ويدانت» — فلسفة الهند الاخلاقية الدينية

لصاحب الفخامة
شرى راج غوبال اشارير

«ويدانت» اسم لفلسفة أخلاقية دينيـــة، نشأت بالهند فى الدهور السالفة، وقبلها أهل البلاد، واتخذوهـا رائداً لحياتهم، ولا يزالون يتبعونها قليلا أو كثـــيرا. وقـد تأثر الخلق الهندى بها أشد التأثر، وانطبع بطابعه. وقد عرفها الصوفية من المسلمين، واقتبسوا منها ما وافق مسلكهم. وقد ألف شرى راج غوبال أشارير، الحاكم العام سابقاً ووزير داخلية الهنـد حاضرا، كتيبا شرح فيـه هـذه الفلسفة بأسلوب جميل سهل، استحسنا أن نلخصه فيما يلى:

﴿ الخطوة الأولى ﴾

نشأت فلسفة «ويدانت» من المؤلفات الـتى تسمى بـ «أوبنى شيد» (Opanishad). وأساس تعاليم أوبنى شيد، هو إن السعادة الأبدية لا تنال باللذائذ الجسدية، ولا بالثروة ومتاع الدنيا، حتى ولا بتقديم الضحايا التى فرضتها «ويداس»، بل السبيل الوحيد إلى السعادة الأبدية ينفتح بالتحرر من «كرما» — نتيجة العمل. والبصيرة الروحية هى التى تحررنا من «كرما»، وتمكننا من الاتحاد بالذات العليا.

لا تقول فلسفة «ويدانت» برفض الدنيا وهجرها، والتخلى عن مسؤليات الحياة اليومية، بل تدعو إلى قطع العلاقات، ونبذ الشهوات والرغبات[1]. هذه الفلسفة

1. Gita III—20-29

تهبنا تلك القوة الروحية التى نستطيع أن نقهر بها الأنانية، وحب الذات، والأثرة، والتعلق باللذائذ، والجزع من الآلام، وأن نكرس حياتنا للقيام بواجباتنا حق القيام. و«ويدانت» كذلك تأهلنا لأن نربى إرادتنا، ونعيش عيشة الطهر والعفاف، والصدق والحق، غير هيابين ولا وجلين.

إن أول خطوة فى «ويدانت»، هى الجزم الكامل بأن «أنا» شىء غير «جسدى» كلية. هل هناك شىء ممتاز فى جسدنا، يصح أن يسمى «بالروح»؟ هل هو شىء مستقل عن الجسد المادى كل الاستقلال، أو هو من وظائف الجسد وأعماله، ظنناه خطأ وجودا مستقلا عن الجسد؟ وإذا مات الجسد، هل يموت معه الروح كذلك، أو يبقى له وجود بعد فناء الجسد؟ إن السبب الحقيقى لجميع الشرور فى الدنيا، هو ضعف العقيدة والايمان فى هذه المسئلة، مسئلة الروح. فالشكوك لا تزال تعاودنا وتزلزل عقيدتنا. وإنه لا سبيل إلى صلاح الدنيا وتخلصها من الشرور، إلا إذا أدرك الانسان البصيرة، وآمن إيمانا كاملا بوجود الروح فى جسده وجودا مستقلا عن الجسد والحواس. فعند ما يؤمن الانسان بذلك، تطهر حياته وتصبح مظهراً للحق الصراح، وينجو العالم من كل ما يعانيه من العذاب.

فيجب قبل كل شىء أن نؤمن بوجود الروح، ولذلك لا تذكر كتب أوبنى شيد، باراماتمان (Paramatman) أى الوجود الاسمى وحده، بل يذكر مرارا وتكرارا الروح الشخصى كذلك. فان استطعنا أن نؤمن إيمانا، لا تشوبه شائبة من الريب بأن الجسد يختلف عن الروح الذى يسكنه، فأبواب الحياة الويدانتية تنفتح علينا بنفسها.

﴿ الحياة الطيبة ﴾

علينا أن نشاهد الروح المكنون فى أعماقنا، ونعنى بالمشاهدة هاهنا، الجزم

واليقين الذى لا يشوبه ريب والادراك التام بالحق. إن الفطنة والبحث لا يكفيان «لمشاهدة» الروح، بل لا بد لها من طيب النفس وطهر الحياة.[1]

يشاهد الجدار، القديس والفاجر على السواء، وكذلك يتضح الحق لهما فى قضية إقليدسية، فاذن لماذا نحتاج إلى ضبط النفس وثبات القلب لمشاهدة الروح؟ نحتاج لكسب العلم إلى إرشاد معلم والتفكر، فماذا نقول عن الزلات الأخلاقية؟ الجواب عن هذه المسئلة هو أهم ما تحتوى عليه «ويدانت».

ليس الروح عضوا ماديا للجسد، ولا هو مستقر فى مكان خاص منه، ولا يمكن إدراكه إلا بصفاء العقل وسكون القلب. ليس هو الجهل بل إنما هى الشهوات وعلاقات الدنيا التى تعمى البصيرة. فان كنا نريد أن ندرك الروح فى داخلنا مستقلا عن الجسد، فلا بد من أن نسيطر على عقولنا وحواسنا معا. ولا تدوم هذه السيطرة إلا بالمراقبة اليقظة والتنبه التام، وهذا هو الذى دعوه بـ «يوغا» (Yoga).

النشوء

افتتح الباب السادس من كتاب «شندوغيا أوبنى شيد» (Chhandogya Upanishad) باللغز العتيق: هل هناك العلة الأولى؟ يذهب بنا هذا البحث إلى سلسلة من العلل لا نهاية لها، فهل نرفض نظرية العلة الأولى، ونقول إن الكون خلق من لا شىء، خلق من العدم؟

هذا لا يمكن أن يكون. هكذا قال القديس فى كتابه. لا يمكن خلق شىء من لا شىء. المعدوم لا يخلق الموجود، فلا بد من أن نقول بالعلة الأولى للكون، وهى الحق أى الوجود العاقل. قضت مشيئة الحق أن يتوسع، ويمتد،

---

1. Kathopanishad II–23, 24.

ويكثر، فكان النور، والماء، وكل شيء حي في الكون. والأشياء كلها غذاء بعضها لبعض، فهي لا تزال تظهر وتكثر. وإنه هو الحق الذى لا يزال يكثر ويمتد ويتسع في العالم.

«كيف يمكن خلق هذا الكون العظيم مع أشكاله التي لا تحصى، بهذه الطريقة السهلة الهينة؟» هكذا سأل التلميذ «سويتا كيتو» (Svetaketu) أباه «اودالاكا» (Uddalaka) الذى كان يعلمه. فقال له أبوه مشيراً إلى شجرة باسقة كانت أمامه «إيت بثمرة من هذه الشجرة». جاء الولد بثمرة وقال «هاهى، يا أبت!» فقال له أبوه «كسر الثمرة، وانظر، هل ترى في داخلها شيئا؟» فعل الولد ذلك وقال «أرى فيها بذورا صغيرة». فقال له أبوه «خذ بذرة منها وكسرها وانظر هل ترى بداخلها شيئا؟» أطاع الولد بما أمر وقال «يا والدى لا أرى في داخل البذرة شيئا». فأجابه والده «بلى، يوجد في داخل البذرة جوهرها الذى لا تكاد عينك تدركه. وفي هذا الجوهر كامنة تلك الشجرة العظيمة التي كسرت بذرتها الصغيرة بيدك. أليس هذا بعجيب؟ هكذا كل ما يوجد في الكون كان كامنا في الحق، وأنت أيضا، يا ولدى العزيز، ذلك الحق. فتدبر فيه!»

ويقول القديس في «مندا كا أوبنيشيد» (Mundaka Upanishad)[1]:

«هذا الكون كله، ليس إلا ظهورا للوجود الحقيقي الأساسي. وإن الشمس والقمر وجميع جهات العالم، وجميع العلم، وجميع أرواح الموجودات، أجزاء ومظاهر لذلك الوجود المحيط المطلق. إن الحياة، وجميع كيفياتها، وصفاتها، وحركاتها، وأعمالها، أشكال لتلك القوة الوحيدة الأصلية. هذه القوة هي التي أشعلت الشمس، فهي تتقد نارا كحزمة الحطب وتهبنا الحرارة والنور. وإن السحاب لا يمطر، بل إنما هي تلك العلة الأساسية التي تمطر بواسطة

1. Kathopnishad II 4, 5, 9, 10.

السحاب. تتقارب الموجودات وتتكاثر، ولكنها العلة الأولى التى لا تزال تتكاثر بواسطتها. وإن الجبال، والبحار، والأنهار، والأشجار، والنباتات، وجواهرها التى تحمل حياتها، كل ذلك تفجر من ذلك الروح المحيط الذى يستقر فى سائر الأشياء، وفى قلوبنا. تفقه هذا، يا ولدى العزيز، واقطع قيود الجهل التى تقيدك».

الوهم — MAYA

يقول «الويدانتيون» إن هذه الدنيا، وهم وغرور. وليس معنى ذلك أن الدنيا لا حقيقة لها. فالحكماء الذين قالوا بالوهم وأرشدوا إلى الله، عاشوا حياتهم على أساس أن هذه الدنيا، حقيقة. وذلك لأن الدنيا وما فيها. لو كان وهما وغرورا، لا حقيقة له، لوجب أن نقول إن الله لم يخلق إلا الوهم والغرور. وهذا لا يقوله عاقل ألبته.

ولما نقول إن الله هو الكل، فمعناه أن هو الروح الدائم الذى يهب الحياة لكل شىء. أنه روح الأرواح. فأنت إذا قلت «أنا ذهبت. أنا جئت، أنا فعلت» فانه وإن كان فى الظاهر هو فعل الجسد، ولكنه فى الحقيقة فعل الروح الكامن فى جسدك، وهذا الروح هو الذى يحرك الجسد على إرادته. هكذا الوجود الأعلى، هو روح الأرواح، فكل عمل للروح الفردى هو عمل ذلك الروح الأكبر. إن الله حقيقة، وكذلك الأرواح التى يتخللها حقيقة، والجسد أيضا حقيقة، وإن كان الروح الذى فيه يهبه الحياة. إن الله هو الذى يتخلل ويسند سائر الأرواح، ولكن هذا ليس معناه أن الأرواح لا حقيقة لها. إن الكون بمجموعه، وكل ما فيه من الأحياء وغير الأحياء، مسخر للوجود الأكبر المحيط كأجساد أو مطايا له.

فالقول بالوهم والغرور ليس معناه أن كل شىء غير حقيقى، وأن لنا الحرية

أن نفعل ما نشاء. كلا. بل الحياة حقيقة، وأنها أى الحياة، يسيطر عليها ناموس أزلى لا يتغير ولا يتبدل. هذا هو ما تعلمنا « ويدانت ». لا أن الدنيا وما فيها وهم وغرور.

« الحياة الواحدة فى الكل »

يهب الروح داخل الجسد حياته، ويهب الروح الأكبر داخل الروح الفردى حياته ووجوده. هذا هو بناء الحياة فى نظر « ويدانت ». وكما يحرك الروح الفردى الجسد الفردى، كذلك. يحرك الروح الأكبر الروح الفردى.

والروح يتقمص أجسادا كثيرة عند المواليد. وعند ما يتقمص الروح جسدا جديدا، لا يتذكر ماضيه ولا يعرف نفسه. بل يأنس الروح الجسد الجديد ويصير له كلية إلى حين. وكذلك جميع الأرواح التى هى من الروح الأكبر، ومطيته أو جسده، لا تشعر بذلك وتعمل أعمالها كأنها مختلفة متغايرة. إن الروح الأكبر المتخلل فى كل شىء والمحيط بكل شىء، واحد، إلا أن الأرواح الفردية تعيش عيشة مستقلة عن غيرها، ولا تعرف أن جميع الأرواح واحدة. هذا الجهل هو الذى سمى بـ « مايا » (Maya) — الوهم، الغرور. أما الحقيقة الواقعة، فهى أن الروح الأكبر هو الذى يستقر فى العالم والجاهل، فى البطل والجبان، فى القوى والضعيف، وفى كل ما هو موجود حى، وهذا الروح هو الذى كيفهم وجعلهم ما هم عليه.

هذا الروح الأزلى كامن فينا، ولكنا لا نشعره، لأن شهواتنا، وذهولنا، وآلامنا تستره عنا. والروح لا يتلوث بشىء وإن كان مستورا تحت كومة من الأوساخ، وإن استطعنا أن نركز عقلنا، ونضبط حواسنا، ونحيد قلبنا عن الأشياء الخارجية، يصفو ضميرنا الكدر، فنشاهد الروح كشىء حقيقى ومتميز عن الجسد

الذى يحل به، وليس هذا فحسب بل نشاهد الروح الالهى كذلك فى داخل روحنا، وعند ما ندرك حق الادراك بأنه هو الروح الأكبر الذى يوجد ويعمل فى كل روح، فالمسرات والأحزان، كل ذلك يزول.

إن نور الشمس لا هيئة له، وهو يضىء فى سائر الجهات، ولكن الظلال لها هيئات وأشكال. وإنه هو الحاجز للنور الذى يصبح الظل، فان لم توجد الحواجز لا يزال النور يشرق وينتشر. والأرواح الفردية، حواجز وظلال وجدت فى طريق النور الأزلى للوجود الأكبر. وبمجرد رفع الحواجز، يمتزج الظل بالنور. وإن «كرما» (Karma) هو الذى يسبب الظل — التوالد الفردى والحياة الفردية. إن الوجود الأكبر هو النور، تتشكل ظلاله كأرواح فردية.

ليس معنى كل هذا أن «ويدانت» فلسفة الوهم والغرور. كلا، فالظل الذى يحدثه نور الشمس، ليس وهما، بل هو حقيقى كالنور نفسه، وإن كان الواقع أن النور هو الذى يحدث الظلال المختلفة.

النجاة — (Muksha)

النجاة فى «ويدانت»، هى معرفة الروح بالوجود الأكبر. وليس معنى النجاة، الانتقال إلى مكان أو عالم آخر. بل عند ما ينال العقل العلم، ويعرف بأن الروح الفردى والروح الأكبر المتمكن فى داخله واحد، فقد نال المرء النجاة. «موكشا» كلمة سنسكرتية، معناها العتق، فموكشا، حالة من الوجود، وليست هى بمكان، أو قصر، أو جنة، أو عالم غير عالمنا هذا.

وقد قال القديسون إن الروح هو الذى يهب الجسد كيفية الحياة، وإن الوجود الأكبر هو الذى يهب الروح الفردى صفة كونه شذرة إلهية. الروح يسند الحياة فى الجسد، والروح الأكبر يرعى طبع الروح الالهى. وكما يجتمع الروح

والجسد فى هـــذه الحياة الفانية متلائمين متآنسين، كذلك إذا اتحدت الأرواح الفردية مع الروح الأكبر من دون أى نقص، أو جهل، أو ذهول، فهـذا هو « موكشا » — النجاة. وهذا الاتحـاد مع الروح الأكبر لا يتأتى إلا بطهر الحياة وضبط النفس.

وبعبارة أخرى، ليس الروح الفردى إلا ظلا للروح الكونى الأكبر، وإنما الجهل هو الذى سبب هـذا الظل، وهو الذى يخيـل إلينا بأن الظل مغاير للشىء الذى أحـدثه. والوهم بهـذه المغايرة لا يزال يزداد مع الشهوات، والعلاقات، والغضب، والبغضاء، ولكن إذا تنبه العقل ونال البصيرة، وجد أن الظل والذى أحدثه شىء واحد.

تشرق الشمس على الماء، وعنـد ما يموج المـاء، نرى فوقه شموسا صغيرة كثيرة، هـذا هو مثل الأرواح الفردية، فهى كانعكاس الشمس فى الماء، وإن لم يوجد الماء لا يوجد الانعكاس كذلك، هكذا تمتزج الأرواح الفردية مع الروح الأكبر إذا زال الجهل. ولأجل تبـديد الجهل ونيـل المعرفة، نحتاج إلى الطهر، وضبط النفس، والتعبد، والادراك.

وكما تمتزج الحواس الخمسة فى الروح وتغيب عند ما ننام، كذلك تتحد وتندمج الأرواح المتنورة مع الروح الأكبر.

« فلسفة « ويدانت » »

إننا عند ما نفقه العلاقـة بين « أتمان » (Atman) — الروح الفردى، والروح الأكبر، يزول الشعور بالمغايرة بين الأحياء. والتخلص من شعور الانفصال ليس عملا علميا، أو جمع المعلومات، بل إنما هو تبدل فى الحالة، كيفية تشبه التنبه من النوم. يحلم المرء حلما مرعبا، فهو خائف، يرتعد ممـا يرى، فكيف يتخلص من

مصيبته؟ لا سبيل إلى ذلك إلا إذا استيقظ وأدرك أن ما كان فيه من الفزع، لم يكن إلا حلما. هكذا لنستيقظ من حلم المغايرة الذى يخدع روحنا، ونخلص أنفسنا من أحزاننا، ولذلك تنادى كتب «أوبنيشيد» مرارا وتكرارا — «تنبه! استيقظ! قم!»

فالمعرفة بوجود الروح الأكبر فينا، إنما هى تبدل حالة، تشبه اليقظة من النوم. وهى ليست كالعلم بأن يخبرنا أحد أنه رأى شيئا فى مكان، أو كالعلم الذى يحصل لنا من الكتب.

إن التنبه من النوم سهل، ولكن التنبه من نوم الحياة الدنيا العميق لمن أشق الأمور. إنه يحتاج إلى أن يتغير مزاجنا العقلى كلية. وأول ما يتطلبه، هو العزم الراسخ، والرغبة الصادقة المنبعثة من أعماق القلب للتنبه. والثانى، العناية المتوالية والحذر الدائم لمنع عودة الغفلة والنوم، كحذر اللاعب فوق الحبل المشدود، فانه إذا تمكن من تعديل توازنه مرة، يحافظ عليه، ولا يدع الغفلة تتسرب إليه بحال. يجب علينا ضبط الحواس الخارجية والداخلية، والاستقامة التامة فى السلوك، والطهر والورع التام فى الباطن. وألا يعاود النوم، فنرجع إلى ما كنا فيه من الظلام والأحلام المفزعة.

يطاردنا الجهل، فنجرى وراء اللذات المؤقتة، ونرتكب ما نرتكب من الزلات لنيلها. نطلب اللذات إن ابتعدت، فان فزنا بها لحين ثم فقدناها، فسحنا المجال فى أنفسنا للغضب، والبغضاء، والأسف. وبهذا يزداد جهلنا السابق، ولا يزال يتراكم فوقنا. إن الأنانية — الشعور بـ «أنا» والشعور بـ «لى» والشعور بـ «لأجلى» — كل هذا يخلق فينا آلاما ولا يزال يزيدها، ويضيف إلى مرارتها، ويبعدنا عن الحق. واجتناب هذا الطريق، والكفاح الأكيد الملح للاقتراب من الحق،

هو سبيل النجاة ، ولا يمكن الوصول إليه إلا بالطهر التام والخضوع الكامل. علينا أن نؤمن بأن الروح الأكبر موجود فى داخلنا حوالينا ، وبأن سائر الأحياء يشتركون فى حياة واحدة ، لا حياة غيرها. قال الشاعر الهندى :

« إن الديك والغراب وسائر الطير ، أقاربى ! والبحار الزاخرة ، والجبال الشاهقة ، أسرتى ! كل ما أراه بعينى ، وكل ما أتصوره بمخيلتى ، هو لحمى ودمى ، هو أنا لا غيرى ! أوه ! ما أوسع سرورى ، وما أعظم غبطتى ! »

مهما صعب الوصول إلى النور الكامل ، لا تدخر وسعا للسعى له. وإن إدراك بصيص من الحق ليعود عليك بخير كثير. والسعى نفسه يبعدك عن كثير من الآثام ، ويساعدك فى التخلق بالأخلاق الكريمة ، ويفتح عليك أبواب السعادة التى لم تحلم بها قط.

ناموس «كرما» (Karma)

الجسد ، أداة ، أداة جميلة ، أداة سحرية ، أنس بها صاحبها — وهو الروح — أنسا عجيبا ، واتحد بها اتحادا لا انفصام له. وكذلك الروح ، أداة الله الذى يحل بها ويستعملها لأسباب وأغراض نجهلها كل الجهل. إن العلاقة التى تجمع بين الأداة وصاحبها الذى يحركها وتوحدهما ، لعلاقة معقدة ، لا يفهمها العقل. وكما يتحتم على الجسد مع حواسه العاقلة ، أن يطيع صاحبه — الروح — كذلك يتحتم على كل واحد منا أن يكون أداة طائعة خاضعة لخالقه الله الذى يحل به ، ويكرس كل عمله ، وفكره ، ولفظه له سبحانه وتعالى.

تكون الأعمال بالجسد ، والكلام ، والعقل. كل عمل له تأثيره الطبيعى. إن ناموس العلة والمعلول لا يتبدل. التأثير كامن فى العلة ككمون الشجرة فى البذرة. الماء ينشف إذا عرض للشمس. لا تبديل لهذه السنة. إذا اجتمعت الحرارة

مع الماء، فلا بد من حدوث تأثيرها. العلة تحمل تأثيرها معها. وإن دققنا النظر، وجدنا الكون كله خاضعا لسنن غير متبدلة. هذه هي فلسفة «كرما» (Karma) التي تعلمها «ويدانت». وليس «كرما» ما يسمونه بالقضاء والقدر. والقضاء والقدر في «ويدانت»، ليس معناه ترك العمل، والخلود إلى التعطل. أو الجحود بنواميس الطبيعة. «كرما»، هو ناموس الأثر المنتج من العلل السابقة. هذا الذي يميز «ويدانت» عن عقيدة القضاء والقدر التي ورثها الغرب من الفلسفة الوثنية.

فالهندوسي عند ما يتكلم عن القضاء والقدر، يقصد به أن ينتظر المرء ثمرة عمله لا غير. لا عمل يذهب سدى، بل لا بد من أن يثمر نتيجته. ولا عمل يحدث غير نتيجته الطبيعية. ولا يمكن حدوث شيء سواها، فمن المستحيل أن تعمل عملا وتنجو من نتيجته. فترى من هذا أن «كرما» لا يدعو إلى التعطل أو يسلب اختيارك وقدرتك، بل يطلق لك الحرية التامة للعمل.

وعند ما يقول الويداتي بأن كل شيء يقع طبقا لـ«كرما» فليس معناه أن العلم والسعي الانساني، عبث لا فائدة منه. قال الويداتي الشهير. بهاراتي: «أجل، إني أؤمن بالقدر. أؤمن بأنه قد قدر أنه لا سعادة مع الجهل، وقدر أن خرق قواعد الصحة، يجلب المرض. إن السعي له ثمرته، والخلق الحسن ينتج الخير الكثير، وإن ناموس «كرما» هو براءة ووثيقة تضمن ذلك!»

إننا عندما لا نعلم الأسباب التي أحدثت أمرا خاصا لا نشك في وجوده، نسمي ذلك القضاء والقدر أو المصادفة، ولكن هذه التسمية لا طائل تحتها، وهي تثبت خيبتنا في المعرفة بالأسباب. سمي القدر بالسنسكرتية «أدريشتا» (Adrishta) معناه اللغوي «ما لم نره» وهذا هو الأمر الواقع. فالكلمة لا تدل على شيء فوق السنن الكونية أو خرق فيها، بل على أن ما وقع، لم نقدره من قبل.

نحن نعلم بالتجربة والمشاهدة أن كل فكرة أو كل عمل، حسنا كان أو قبيحا، يحدث تأثيره فينا بمجرد وقوعه، وكذلك يؤثر فى غيرنا من العالم الخارجى. لكل حركة فكرية تأثير فى داخلنا، أردناه أو لم نرد. وتتكيف به أخلاقنا، فتصلح أو تفسد طبقا للتأثير. فان أشغل نفسى بالأفكار الفاسدة اليوم، أعود إليها غدا بسهولة أكثر من قبل. وهكذا الأفكار الحسنة، فان ضبطت نفسى وسكنت قلبى، فان ذلك يتيسر مع مرور الأيام، حتى يصبح طبعى الذى لا يتغير.

يعتقد الهندوس أن الخلق الذى تخلق به المرء فى حياته بأفكاره، وأعماله، وإصراره على الاثم، أو توبته من الذنوب، يلازمه أثره فى حياته الجديدة من بعد الموت، إن الحياة التى عشناها فى مواليدنا السابقة، تلاحقنا نتيجة أعمالها فى الحياة التى سوف نحياها فى مواليدنا الجديدة كأمر طبيعى لا مناص منه. هذه العقيدة فى العيشات الماضية والقادمة، والنشوء المستمر فى العيشات الكثيرة، أحدثت الفوضى حول «كرما» وجعلتها فلسفة معقدة.

ولكنا إن قلنا بأن الشخصية، أساسها الروح، والروح خالدة، فياترى كيف نطبق قولنا هذا على النواميس الكونية، إن لم تتمسك بنظرية «كرما»؟ تتكون شخصية الانسان بأعماله التى منشأها الروح، ولما كانت الروح خالدة ولا يطرأ عليها الموت، بل الجسد وحده يموت وينحل، فمعنى ذلك أن الشخصية كذلك لا تموت بموت الجسد، بل تبقى موجودة ومسئولة عن حياتها الماضية.

وللانسان أن يحرر نفسه من ثمرة أعماله السابقة التى تربطه، أو يزيد فى سلاسله التى تقيده. يتوقف هذا على كيفية حياته التى يختارها لنفسه. وللروح الخيار الكامل والحرية التامة لأن يتغلب على الاتجاهات الطبيعية، ويحاول التحرر من كل ما يقيده. قال الشاعر الويداتى:

«النصر، أيها الروح، محقق لا ريب فيه، فلم هذه المخاوف الكاذبة؟ إن كل من الخضوع والورع له ثمرته. نملك أكتافا قوية واسعة، وأيدى طويلة قادرة، نظفر بها ما هو لنا بالحق. وإن ناموس الكون ليؤيدنا، فلم هذه المخاوف الكاذبة؟ النصر محقق، أيها الروح، لا ريب فيه!»

فننال النجاة، طبقا للنواميس الكونية، لا بخرقها، وهى لا يمكن خرقها بحال.

حياة الويداتى

إن كتاب «غيتا» للسيد كرشنا يشرح فلسفة ويدانت أحسن شرح وأبلغه، فهو يقول إن نشاط العالم يجب أن يستمر فى طريقه. وإن علينا أن نتخلق بالسيرة التى من شأنها أن نساهم فى تحسين العالم، فنتركه خيرا لأبنائنا مما ورثناه عن آبائنا. لنكن مثل أولئك الطيبين الذين يغرسون الأشجار ليأكل ثمارها أبناؤهم وأحفادهم. علينا بالسعى لاصلاح الانسانية باصلاح أنفسنا لنكون أحسن فى المواليد القادمة مما كنا فى الحياة السالفة، على رغم أننا ننسى حياتنا الماضية، ولا نعرف شخصياتنا الفائتة. وعلى كل إنسان أن يقوم بواجبه الذى يفرضه عليه مقامه فى الهيئة الاجتماعية، فيفعل فى ظاهره ما يفعله سائر الناس من أمور الدنيا، ولكنه يبقى فى داخله غير متشبث بها. ليعمل ما يعمل من دون الأثرة وحب الذات، وليحافظ على توازنه العقلى فى النجاح والخيبة، فى المنشط والمكره، فى السراء والضراء. فالذى تطهر نفسه بهذه الطريقة، يسهل عليه التقدم فى السيرة الحسنة بالمراقبة والعبادة. يجب القيام بالواجبات من دون أن يسمح لعواقبها أن تقلق سكون البال وطمانينة القلب. والمواظبة على هذا السلوك، هى جوهر فلسفة «ويدانت».

ابتدأ كتاب «إيساواسيا أوبنيشيد» (Isavasya Upanishad) هكذا:

«كل شيء في الكون يمكث في الوجود الأكبر، فاذا عرفت هذه الحقيقة، كرس كل عملك لذلك الوجود الأعلى. انبذ الرغبة التي تستيقظ في قلبك، الرغبة في امتلاك ما هو لغيرك، فاذا نبذت الرغبة ظللتك السعادة. قم بواجبك في مجتمعك حق القيام. إنك بتكريسك حياتك للخالق تنال طهر الروح التام، ولا سبيل إلى ذلك غيره».

وتتلخص تعاليم «غيتا» في ما يلي:

يتذكر الويدانتي دائما أن الروح الأكبر هو الذي يكمن في داخله وفي داخل كل ما يوجد في الكون، فلذلك لا يوسع المجال في قلبه للشهوة، أو الغضب، أو الهوى.

أنه يقوم بسائر واجباته جهد طاقته بكل انتباه وحسن نية — ولكن من دون أن يتعلق بالدنيا — الواجبات التي فرضتها عليه ظروف مولده، أو بيئته، أو مقامه في المجتمع، وأن واجبات الأفراد كلها سواء، لا مفاضلة بينها ولا بين الأفراد بسببها في الهيئة الاجتماعية، لأن سائر الواجبات ترمي إلى حفظ المجتمع، وخيره، فهي كلها شريفة، سامية على السواء، فيجب القيام بها بالاخلاص الذي يشرف الأعمال كلها، مهما ظهرت صغيرة أو وضيعة.

وعليه بالنظام في جميع أموره، فيضبط مشاعره، ويعيش عيشة الطهر والعفاف، ويرتب عمله، وغذاءه، وراحته، ونزهته، ونومه.

وعليه أن لا يخور أمام المصاعب والمتاعب، بل يقابل السراء والضراء بشجاعة وطمانينة قلب.

ولا يقولن أحد أن مثل هذه السيرة لا تتيسر إلا للأولياء والقديسين. فقد قال السيد كرشنا في «غيتا»:

«إن المحاولة الصغيرة للتخلق بهذا الخلق، تعود بنفع كبير. ولا ضرر فيها مطلقا. إنها ليست كالعلاج الطبى الذى يفرض ما يفرض على المريض، ويحذره بأن عصيانه لأوامر الطبيب، لا يحرمه من نفع الدواء فحسب، بل قد يجعل الدواء سما زعافا فى حقه. إن السعى لاصلاح النفس، مهما كان تافها، ينفع صاحبه ولا يضره فى حال من الأحوال»[1].

ولك أن تقول «كيف أتحمس لاجابة هذه الدعوة التى تعدنى بخير أناله فى مولدى القادم؟ إننا إذا متنا، فقدنا ذاكرتنا، فلا نتذكر فى حياتنا الجديدة شيئا من حياتنا الماضية، كما هو واقع لنا فى حياتنا الحاضرة. فقد نسينا كلية ما كنا عليه فى حياتنا الغابرة. وعلى ذلك لِمَ نحرم أنفسنا من اللذائذ المتيسرة لنا الآن؟ لنتمتع بالحياة التى نحياها الآن، ولا نبالى بما يكون فى حياتنا القادمة، لأننا نكون غيرنا إذ ذاك، ناسين أنفسنا وشخصياتنا الحاضرة. سوف أكون فى حياتى الجديدة شخصا آخر، لا يربطنى به شىء من الذاكرة أو المعرفة، فلمَ أتعب نفسى لشخص آخر لا يمت إلى بصلة ما؟

واسمع الآن جواب قولك. لقد نسيت أمرا هاما، ما كان ينبغى لك أن تنساه. نسيت أن للروح جوعا لا يشبع بالأثرة واللذائذ المؤقتة. إن شعور الفرح والسرور بالعمل الصالح لمن الطبع الانسانى، يعرفه كل واحد منا بقلبه، ويثبته التاريخ البشرى كله. فأفراد الأسرة الواحدة يعملون لخير الأسرة والقرية. لقد رأينا، ونرى أناسا يؤثرون على مصلحتهم الذاتية، مصلحة الآخرين من أبناء وطنهم وجنسهم، ويضحون بحياتهم لمجد بلادهم وتحقيق معتقداتهم. نغرس الأشجار بجنب الطرق العمومية، لا لتظللنا بل ليستفيد بظلالها الذين يلدون بعدنا. فسرورنا عظيم بسائر الأعمال الخيرية التى نقوم بها لا للنفع الذاتى بل للنفع

1. Gita II, p. 40.

العام، فهل تستغرب إن لبينا الدعوة إلى ما يضمن صلاح الدنيا كلها، ويعود عليها فى مستقبلها بالسعادة التى لم تخطر فى بالها قط؟

إن ناموس العلة والمعلول محقق لا ريب فيه، فان وسعناه إلى المواليد المستقبلة، وعشنا طبقا للفلسفة الويدانتية، يقف نمو الشرور، ولا يزال يرتفع مستوى الأرواح التى ترث هذه الدنيا. فالعيشة الفاضلة ترمى إلى غايتين نبيلتين فى آن واحد: السعادة الذاتية، والمساهمة فى إصلاح الدنيا وسعادتها العامة. تدعونا فلسفة «ويدانت» إلى تحمل المسئولية للدنيا القادمة، إلى التعاون الاجتماعى المدنى الذى ينفع القرية أو المدينة التى نعيش بها، إلى الوطنية الصادقة التى تنفع الأجيال الآتية فى البلاد التى تتمتع بخيراتها. تنشد فلسفة «ويدانت» خير الدنيا المقبلة التى نحن بناتها. فان حسنا سيرتنا وعشنا عيشة فاضلة طاهرة، تحسنت كذلك حياة الأجيال القادمة التى تعمر الدنيا بعدنا. هذه أنبل الغايات وأسماها، فعار علينا أن نوثر عليها الأنانية وحب الذات، ونتملص منها بأعذار باردة كالقول بفقد الذاكرة ونسيان الشخصية الحاضرة فى المواليد القادمة.

هذه هى الفلسفة الويدانتية الهندية التى لا تزال ترشد عامة الهنود فى حياتهم اليومية كثيرا أو قليلا، وهى تتلخص فى كلمة واحدة: خير الانسانية فى عاجلها وآجلها.



أصل كليلة ودمنة — « بنج تنترا »

لكاتب هندى فاضل

كتاب «كليلة ودمنة» أشهر من أن يعرف، فقد طبقت شهرته الآفاق. ونقل إلى معظم اللغات، وهو مأخوذ، كما لا يخفى، من كتاب هندى باللغة السنسكرتية، يسمى بـ« بنج تنترا» (Panchtantra) الذى نريد أن نتحدث عنه فى مقالنا هذا من دون أن نتعرض الآن للمقارنة بينه وبين «كليلة ودمنة»، إلا أن أمرا واحدا لا بد لنا من الاشارة إليه، وذلك سبب تأليف الكتاب.

لم يذكر فى «كليلة ودمنة» سبب وضع الكتاب، بل ابتدأ الكتاب بقول «دبشليم» ملك الهند لـ« بيدبا» رأس فلاسفته « اضرب لى مثل الرجلين المتحابين يقطع بينهما الكذوب الخئون ويحملهما على العداوة والشنآن». ولكن فى « بنج تنترا» يذكر سبب تأليف الكتاب، فيقول:

توجد فى البلاد الجنوبية مدينة، تسمى « بهجة العذراء» يسكنها ملك، يسمى بـ« السلطان الخالد» وكان الملك عاقلا، بصيرا بمسالك الحياة الرشيدة، تخطف قدماه الأبصار بأنوار الجواهر التى ترصع تيجان الملوك الذين يركعون أمام جلالته. وقد نبغ فى جميع الفنون التى تزين الحياة وتزخرفها. وكان للملك أبناء ثلاثة، سموا بـ« السلطان الغنى» و « السلطان العنيف» و « السلطان الأبدى» وكانوا فى منتهى البلادة والغباوة.

ولما أدرك الملك أنهم ينفرون من العلم، جمع مشيريه وقال لهم « أيها

السادة، لا يخفى عليكم أن أولادى هؤلاء يبغضون العلم، وقد حرموا من الفطنة والحصافة. وأنى كلما أنظر إليهم، ينغص على ملكى، وأشمئز من مجدى الذى تسجد له الجباه المتوجة، لأن المثل يقول: 'الحرمان من الأولاد وموتهم محزن، ولكن الأولاد المغفلين لا يتحمل وجودهم. فالولد الغبى العاصى، كالبقرة العاقر التى لا تلد ولا تجود بالحليب، فلا فائدة من وجودهما'. فعليكم بإيجاد وسيلة توقظ ذكاءهم وتجعلهم رجالا نافعين».

فأجابوا الملك قائلين «أيها العاهل العظيم. لا سبيل إلى إيقاظ الذكاء إلا بأن يدرس المرء العلوم النحوية والصرفية مدة اثنتى عشرة سنة، فاذا أتقنها، أقبل على درس الكتب الدينية والدنيوية».

ولكن واحدا منهم، كان يسمى «الحاذق» خالفهم قائلا: «أيها الملك، إن الحياة أيام معدودات، والعلوم اللغوية لا تتقن إلا فى زمن طويل، فلا بد من إيجاد طريق مختصر لايقاظ ذكائهم، فقد قال المثل: العلوم اللغوية لا نهاية لها، والحياة قصيرة والعوائق تهددها. فليكتف المرء بالحقائق الأساسية ويتفقهها، كما تستخلص الأوزة اللبن المخلوط بالماء. وأنه يوجد هنا برهمى يسمى «وشنوشرما» اشتهر بتضلعه فى علوم متعددة، فلو سلم الملك الأمراء أبناءه إليه، فلا شك أنه يشحذ أذهانهم ويجعلهم عقلاء».

فسبب تاليف الكتاب، هو تعليم أبناء الملك طرق الحياة وتبصيرهم مسالك الرشاد. أما واضع الكتاب، فاسمه «وشنوشرما» (Vishnusharma) لا «بيدبا» كما هو مذكور فى كليلة ودمنة.

وقد جاء فى آخر كليلة ودمنة ما يأتى:

فلما انتهى الملك والفيلسوف إلى باب الناسك والضيف، سكت الملك.

وقال الفيلسوف: عشت أيها الملك ألف سنة، ومُلّكت الأقاليم السبعة. وأعطيت من كل شيء سببا، وبلّغته في سرور منك برعيتك... وقد شرحت لك الأمور، ولخصت لك جواب ما سألتني عنه، واجتهدت لك في رأيي، ونظرت بمبلغ فطنتي في التماس قضاء حاجتك، فاقض حقي بحسن النية منك باعمال فكرك وعقلك فيما وصفت لك، فان الآمر بالخير ليس بأسعد به من المطيع له فيه، ولا الناصح بأولى بالنصيحة من المنصوح له بها، ولا المعلم بأسعد بالعلم ممن تعلمه منه... فأمر الملك عند ذلك بفتح أبواب خزائنه، وأن يحكم فيها الفيلسوف فيأخذ ما احتكم من الأموال. ومن صنوف الدر والجوهر والذهب والفضة، وألا يمنع شيئا من ذلك، وأقطعه إقطاعا كثيرا ورفع درجته ومرتبته إلى الغاية التي لايسمو إليها أحد من نظرائه.

إن ما جاء في هذه العبارة يخالف ما ذكر في الأصل، في «بنج تنترا» وهو كذلك يخالف الطبع الهندي وتقاليد الحكماء الهنود، بل هو لا يليق بفيلسوف حقيقي. فالعلم في الهند القديمة لم يكن يباع ويشترى، بل كان العلماء يجودون به ولا يريدون عليه جزاء ولا شكورا.

أما «بنج تنترا» فيقول إن الملك قبل كلام مشيره وأمر باحضار البرهمي، وشنوشرما، ثم خاطبه قائلا «أيها القديس العظيم، أرجو منك أن تجعل أبنائي هؤلاء نابغين في علم الحياة العملية، وإني أجزيك على ذلك فأقطع لك مائة إقطاعات».

ولكن الحكيم البرهمي رفض قبول الجزاء قائلا «أيها الملك، اسمع ما أقول، وإني لا أقول إلا الحق الصراح. لست بذلك الرجل الذي يبيع العلم بمائة إقطاعات، غير أني أعلن لك بأن الأمراء أبناء الملك إن لم ينبغوا في الحياة

الذكية، فانى أتنازل عن اسمى وأغيره باسم آخر. لنختصر. اسمع لزئيرى الذى يضاهى زئير الأسد. لقد جاء اعتزازى هذا من زهدى فى المال. ثم إن المال لا ينفعنى شيئا. لقد بلغت من العمر عتيا. أنا الآن فى الثمانين من السنين، وأصبحت الشهوات لا تراود قلبى، فماذا أفعل بالمال؟...»

فهذا هو سبب تاليف الكتاب الذى يحتوى على خمسة أبواب أو كتب طبقا لمقدمة «بنج تنترا» والآن لنتكلم على الكتاب — «بنج تنترا» — نفسه.

لا يخفى أن سبب تاليف الكتاب لا يوافق الحقيقة، إذ لا يعقل أن أبناء الملك، توقدت أذهانهم، وتفتحت عقولهم بمجرد سماع حكايات الكتاب، والظاهر أن المؤلف أراد خلق سبب يسوغ به سرد حكاياته، وكان أسهل له أن يخلق هذا السبب — تعليم أبناء الملك المغفلين — لأن الهند كانت إذ ذاك يسود عليها الملوك، فكان الانتساب إليهم أسهل وأنسب.

وجدت الحكايات فى كتب ويدا والكتب الهندوسية التى تبعتها، ولم يكن الناس فى ذلك الزمن العتيق يقسمون العلوم إلى أصناف، بل يجمعون ما يعلمون من الفلسفة، والتاريخ، والسياسة، والقصص، فى كتاب واحد. وقد اهتدى الناس بعد قرون إلى تقسيم العلوم، فأصبحت القصة الآن فنا قائما بذاته، وأصبحت أداة صالحة للتعليم والارشاد.

ابتدأت القصة منذ بدأ الانسان الكلام، ولكن ما اتفقت عليه الآراء هو أن «بنج تنترا» أقدم كتب القصص فى العالم، إذ يرجع عهده إلى القرن الأول قبل الميلاد. وقد كان الكتاب يسمى بادى ذى بدء «نيتى شاستر» (Nitishastara) أى كتاب السياسة. ألفه البرهمى، وشنوشرما، كما قلنا آنفا.

وقد اقتبس صاحب «بنج تنترا» بعض حكاياته من «مهابهارتا» والبعض

الأخر منها أقدم بكثير من مهابهارتا. وإن الكتب والمؤلفين الذين ذكرت أسماءهم فى الكتاب، أهمها «رامائن» و«منو سمرتى»، و«منو» و«شانكيا»، وهذا يثبت لا ريب أن وشنوشرما ولد بعد الامبراطور «شندرا غبتا موريه». وقد جاء فى الكتاب ذكر الرهبان البوذيين، وكان الدين البوذى إذ ذاك دين الدولة، فيظهر كل هذا أن وشنوشرما ولد فى القرن الأخير قبل الميلاد فى عهد الملوك «الكشنين» الذين كانوا يدينون بالبوذية، وكان الملك «كنشك» أعظم ملوك هذه الأسرة، فقد قيل إنه كان يحكم فى الجنوب من كاشى إلى بندهياشل، وفى الشمال إلى كاشغر ويارقند والختن، وفى الغرب إلى حدود فارس، وعلى ذلك تكون إمبراطوريته تشمل على المقاطعات المتحدة، وبنجاب، وكشمير. وسائر الهند الشمالية وعلى جزء كبير من آسيا الوسطى. وكانت عاصمته «تكسلا» مدينة على مقربة من بشاور.

والكتاب «بنج تنترا» ألف نظما، وهو يقرر الحقائق بألسنة الحيوان والطير، فيقرر قبل كل شيء أن العلم هو أحسن ما فى الدنيا وأشرفه وأثمنه، لأنه لا يمكن أن يسرقه سارق، أو ينهبه ناهب، وهو لا ينفد بالانفاق، بل يزداد ويتمكن بالبذل، وهو يرفع قدر الوضيع، ويعلو به إلى الحضرة الملكية، فهو كالنهر الجارى الذى يحمل الغرين ويصل بها إلى البحر العظيم. وما أحسن قوله بأن العلم يأتى بالحلم، والحلم يأتى برجاحة العقل، ورجاحة العقل تنتهى إلى الثروة، والثروة توصل إلى الدين، والدين يضمن السعادة.

وقال ينقسم العلم إلى قسمين: «شسترودیا» (الفنون الحربية) و«شاسترودیا» (الفنون الأدبية) والقسم الثانى أشرف من الأول، لأن القسم الأول يجعل صاحبه عرضة للسخرية فى كبره لعجزه عن حمل السلاح، والقسم الثانى لا يزال صاحبه معززا مكرما طول عمره. وقال عن القسم الأخير من العلم أنه كالعين النافذة

التى تبصر الحقائق المستورة، وتزيل الشكوك المتراكمة، وتنفذ إلى ما تدركه الحواس المادية، ومن لم يؤت هذه العين فهو الأعمى حقا.

وقال إن العلم الصارم الجامد الذى لا لين فيه، والذى لا يماشى الظروف الزمنية، يضر عوضا من أن ينفع، ولذلك لا يحبذ وشنو شرما العلم الذى يسد طريق التقدم على الانسان ويجمد به فى مكانه، ويجعله متعصبا عنودا، بل يقول فى أواخر كتابه إن الذى لا يزال يسئل ويصغى، ويقبل الحقائق، فعقله كزهرة لوتس التى تنمو وتتجمل مع أشعة الشمس.

ويقول إن ابنا واحدا متعلما، خير من مائة أبناء جهال. لأن قمرا واحدا يبدد الظلام والألوف المؤلفة من النجوم لا تقوم مقامه، والمرء مهما كان شكله، محترم إن كان عالما، والجاهل لا فائدة منه كالقوس المصنوع من أحسن القصب، لا يغنى شيئا إن لم يصحبه الوتر.

وقال إن علم الحياة لا نهاية له، وإن درس العلوم المدونة يتطلب زمنا طويلا، وعمر الفرد الواحد أقصر من أن ينبغ فى سائر العلوم، فينبغى اقتباس الحقائق الثابتة والاكتفاء باللب وترك القشور. ثم إن العلم كله لا يوجد فى الكتب، فلا بد للمرء من أن يسيح فى الأرض، ويرى العالم بعينه، ويجرب الأمور بنفسه، وعند ذلك يكمل علمه ويبلغ رشده.

وقد كانت الهند فى عصر صاحب الكتاب، بلادا تجارية، تصدر خيراتها ومنتجاتها إلى الأقطار الخارجية، وكانت تكسب الثروات الطائلة. وقد بلغت تجارتها مع روما فى هذا العهد مبلغا، خاف المفكرون فى روما معه الفقر على شعبهم، فشكى الكاتب الرومانى الشهير، «بلينى» أن التجارة الهندية تستنزف الذهب من روما، وقال إن أهل روما ينفقون على شراء البضائع الهندية للزينة

فقط ما يبلغ ثمنها ١٠٠،٠٠٠،٠٠٠ «سيستريز» سنويا !

فلا عجب أن يقدر صاحب الكتاب أهمية التجارة وأهمية المال كل تقدير، ويأتى بذكر التجار بعد الملوك مباشرة، ويقول إن من عنده المال فله الأصدقاء، وله الأقارب، وصاحب المال هو الانسان، وهو العالم، والناس يتقربون إلى الغنى ويخدمونه، أما الفقير فأقاربه كذلك يعادونه.

ويقول إن سوق التجارة تنفق بسبعة طرق :

١ ـ التجارة بالأشياء العطرية

٢ ـ الاقراض بالربا

٣ ـ تربية المواشى

٤ ـ التعارف إلى العملاء، لأن العميل الذى بينه وبينك معرفة، لا يجادلك فى الثمن

٥ ـ المغالاة فى الأثمان

٦ ـ التطفيف فى الوزن

٧ ـ استيراد الأوانى من البلاد الخارجية

وهذا يثبت بأن الهند كانت تصدر العطور والأشياء ذات الرائحة الزكية إلى الخارج وتستورد الأوانى منه.

وقد صرح صاحب الكتاب أنه كما لا تموت البهائم بابتهال الغربان، كذلك لا تأتى الثروة بالتعبد للآلهة، بل الجد والعمل هو الذى يجلب الثروة. إن النجاح منوط بالعمل لا بالأمل. ولا تصل الفريسة بنفسها إلى فم الأسد النائم.

لا يوافق صاحب «بنج تنترا» القائلين بالحظ والقضاء الذين يقعدون عن العمل ويقولون إن ما هو كائن سيكون، والذى لم يقدر، لن يكون، بل يقول إن هذه فلسفة الكسالى العاجزين، وإنما الثروة ينالها أصحاب الهمم. والتشبث

بالقضاء والقدر، ديدنة الأراذل الذين يرضون بالذل والخمول، فعلى الانسان أن ينسى كلمة الحظ ويسعى سعيه، فان خاب فى مسعاه فلا ضير عليه، بل ينبغى له أن يبحث عن أسباب فشله.

ويقول كما لا تجرى المركبة بعجلة واحدة، كذلك لا يتبسم الحظ إلا بالسعى، وما هو الحظ؟ إنه ليس إلا عملك فى حياتك السالفة، فعليك أن تنبذ الكسل جانبا وتشمر للمجاهدة. إن الكنز الملقى أمام عينك لا يصلك بنفسه بل لا بد لك من العمل لنيله.

ثم يقول، لا تقعدنك الخيبة عن العمل. اليأس هو الاثم الأكبر. إن بقيت معك همتك فلا يبعد أن تنقلب الخيبة نجاحا. والعاقل لا يجبن ولا يخور فى المصائب، بل يزداد عزما وهمة، وكثيرا ما يتغلب عليها بالفطنة والهمة.

ولا بد للنجاح من مصاحبة العقل للعمل، والذى لا يتنازل عن عقله فى الورطات يخرج منها سليما كالقرد الذى يخرج من اليم.

وكذلك المثابرة لازمة للنجاح. والجبان لا يشرع فى العمل خوفا من الفشل، ومن هم ليسوا بجبناء يبدأون العمل ولكنهم يقعدون عنه عند أول صدمة. أما الرجل الشجاع حقا فهو لا يتخلى عن عمله مهما تراكمت فى سبيله العراقيل.

ويقول إن الذى لا يفقد توازنه العقلى فى السراء والضراء، لا يصيبه السوء.

ويقول إن الانسان العامل المجد هو الذى يستحق الحياة، وهو الذى يقع موقع الاحترام فى أعين الناس. إن الذى ينال المجد، ولو للحظة من الزمن هو الحى حقا. ويرى العقلاء أن المتصف بالعلم والشجاعة، والنبل، والثروة هو حى حقا، وإلا الغراب كذلك يعمر طويلا وهو يعيش على الجيفة الميتة. ليس الحى إلا الذى يحيي بحياته كثير من الخلق، وإلا الطيور كذلك تملأ بطونها بمناقيرها.

ويقول ، الرجل الذى لا يسبق أقرانه ، ويرفرف كالعلم الشامخ فى قبيلته ، فان أمه قد ضيعت شبابها سدى بولادته !

ويقول إن القوى الذى لا يظهر قوته ، يحتقره الناس ، وهو كالنار الكامنة داخل الحطب يلعب بها من يشاء .

يصور لنا « بنج تنترا » مجتمع ذلك العصر خير تصوير . كان العهد ، عهد الملكية ، ولذلك كان الملك فى ذروة المجتمع ، ولذلك يقول صاحب الكتاب إن العلم خير وسيلة للوصول إلى البلاط الملكى . وكانوا يرون أن المؤظف الذى يضحى حياته فى سبيل سيده أو ملكه ، يدخل الجنة .

وقد أطنب الكتاب فى بيان سياسة البلاد ، وفضائل الملوك ، وشرح الحيل الحربية وأساليب الدفاع ضد العدو ، فقرر أن ألزم ما يلزم لصيانة الملك ، هو القلعة ، وقال الملك الذى لا تحميه قلعة ، يقع فريسة لعدوه . هو كالأفعى لا جحر له أو كالفيل الذى حرم من ثورة الشباب ، وإن قلعة واحدة تفوق فى نفعها ألف فيل ومائة ألف فرس .

وقال ، الوزير الذى يفشى أسرار الملك ، كأنه يقتل الملك بغير سلاح .

ونجد الكتاب يجهر باللائمة على الملك الفاسد ، فيقول إن الذى يجلس فى المجالس العامة أو فى البلاط الملكى ، ولا يقول بالحق بل يلوذ بالمداهنة أو الكذب ، فجزاؤه أن يطرد مذموما مدحورا ، والذى يسكت عن الدفاع عن الحق طمعا فى المال والجاه أو خوفا من بطش السلطان ، فليتبوأ مقعده من النار . وإن الملك الذى لا يدافع عن رعيته ، ويعجز عن فتح أبواب السعادة عليها ، فملكه كثدى التيس فى عنقه لا يسمن ولا يغنى من جوع . والشعب لا يحب الملك الخبيث المراوغ ، لانه لا يرجى منه خير . والملك الذى لا ينتفع منه

مؤظفوه، تكون عاقبته وخيمة، لأن أتباعه سوف ينفضون من حوله كما تنفض الطيور من الشجرة الناشفة.

وقد كانت المرأة فى العهد الملكى محقورة مقهورة مستعبدة، ونجد صاحب الكتاب كذلك ينصحها بأن تكون أمة طائعة لبعلها، فيقول إن المرأة التى تتمتع برضا زوجها، يعطف عليها جميع الآلهة، أما التى تعصى زوجها وتحرم من رضاه، تعذب فى نار جهنم ٠٠٠، ٠٠٠، ٣٥ سنة، عدد المسام التى فوق جسدها!

ويبالغ الكتاب فى تحقير المرأة ويقول بالوهم الشائع بأن الرغبة الجنسية فى المرأة الواحدة، تساوى مائة رجل، مسوغا بذلك استعباد المرأة، فيقول لا تشبع النار من الوقود، والبحر من الأنهار، والموت من النفوس، والمرأة من الرجل. ويبالغ فى عدم الثقة بها قائلا «أيها الرجال، اسمعوا وعوا. لا عفيفة فى النساء إلا التى لا تجد إلى الخلوة سبيلا، أو ليس أمامها فرصة للاصطياد، أو لا يميل إليها أحد!» وينصح الرجال قائلا، لا تخالطوا النساء كثيرا، ولا تتركوهن يملكن أنفسهن، لأن المرأة تعامل الرجل الضعيف كأنه الغراب الذى تنف ريشها، ولا تشاوروها فى أموركم أبدا، وجل ما لها عليكم أن تطعموها وتكسوها أحسن ما تستطيعون.

وعلى رغم احتقاره للمرأة، نصح وشنوشرما بالرفق معها والدفاع عنها، فقال، ضرب المرأة والصبى والبرهمى إثم كبير، والتضحية فى الدفاع عن البرهمى، والسيد، والمرأة يضمن الجنة، وإن من يرتكب جناية من النساء أو البراهمة، أو الصبيان، أو المريض، يخلى عنه بعد أن يقطع عضو من أعضاءه!

ويظهر بهذا أن الجناة كانوا يعاقبون فى ذلك العصر بقطع أعضاءهم، وأنه كان للرجل أن يجدع أنف زوجه أو يصلم أذنها إن خانته!

وكذلك نعلم من الكتاب أن النساء الجميلات فى ذلك العصر كن من نصيب الملوك والأمراء والقواد، تحرسهن الحفظة من الاماء المتمرنات على الحرب، وكان عامة الناس يقدرون حسنهن ويحاولون الوصول إليهن مخاطرين بأنفسهم، وكانت القوانين تعاقب من ظهر أمرهم وكذلك القواعد الأخلاقية تصدهم عن ذلك، فيقول الكتاب إن من يربط العلائق مع زوجة معلمه، أو صديقه، أو رئيسه، أو خادمه فهو كالذى يقتل البرهمى.

ويخبرنا الكتاب بأن الثرثرة وفضول القول كان يعاب عليه صاحبه، فيقول إن الثرثار يفضح نفسه ويظهر ما بطن من رذالته. وإن المواعظ اللسانية لا تغير من طبع السامعين شيئا.

ويقول إن اليمين قسم من الكذب، فلا تثقن بعدوك الحلاف.

وقد أثر الكتاب «بنج تنترا» فى خلق الشعب الهندى تاثيرا كبيرا، وأصبحت كثير من أقواله مضربا للامثال فى اللغات الهندية كقوله:

«العدو العاقل خير من الصديق الأبله»

«التدريب خير من التعليم»

«جُد بالعلم على من يصلح له»

«على الطماع تدور الدائرة» إلخ.

ولا عجب فحكايات الكتاب لا تزال تتناقله الألسن، ويطرق معظمها أسماع الصبيان الهنود تحكيها لهم عجائز الأسرة.

فلسفة غاندى الاقتصادية

للأستاذ السيد أبو النصر أحمد الحسينى

كان غاندى أعظم رجل أنجبته الهند فى العصر الحاضر. فلم تكن آراؤه وأفكاره تؤمن شعبه فى مضطربه ومختلفه، وترشده فى متوجهه ومتردده، بل كانت تعدو قدره، وتجاوز طوره، فتقصد الخير العام للانسانية بأسرها. والفارق بينه وبين معاصريه العظام أن كانت تلك الآراء والأفكار أكثر حظوة وأعلاها مكانة فى سيرته ومعيشته، فلم يكن يجازف فى كلامه، ولا كان يلقى الكلام على عواهنه، بل كانت أعماله دائماً تطأ مواقع أقواله، وسيرته تتبع بالاستمرار قصد مباديه مهما كلفه ذلك. وكان مبتغى ذلك كله الكمال الروحانى والأخلاقى، فكان يرى جميع نواحى الحياة من هذا الوجه. وإذا لم يجد عوناً من المجتمع والبيئة فيما توخاه خرج عليها، ونهج لنفسه طريقاً جديداً لا يلتبس ونصب له أعلاماً واضحة لا تشتبه.

قلنا إنه كان يقيس جميع نواحى الحياة بمقياسه الروحانى والأخلاقى، فلم تكن تخلو الأمور الاقتصادية التى تمثل اليوم ناحية أخطر شأناً من نواحى الحياة من وجهة نظره هذه. فكان يرتاب فى صحة النظريات الاقتصادية الحاضرة، لما كان غرض جميع الأعمال الاقتصادية، حسب تلك النظريات، فى دائرة الاقتصاد الرأس مالى المبنى على المنافسة، هو جمع المال وإكثار البضائع المادية. فكان الظفر بالمال والرفاهية المادية لديها الغاية القصوى للحياة الانسانية. وإليه أشار الاقتصادى الناقد الأمريكى الشهير الأستاذ ثورستائن ويلن بقوله:

«ليست المسئلة أن الثروة الوافرة مصدر تنعم وفراغ للغنى، وفقدانها منبع بؤس ورزء للفقير فحسب، وقد يكون هذا الأمر يهم بعض الناس من الوجهة الأخلاقية، بل الثروة، زيادة عليه مصدر القوة. فهيئاتنا الاجتماعية تتكون اليوم ممن يملكون الثروة، ولذلك أحكامنا اليوم فى الحقيقة فى صالح الثروة، ونحن نقدر النجاح والفوز بمقياس الثروة»[١].

ولذلك كان المرء يستحيل به فى المجتمع إلى فرد جشع إلى المال، فيصبح المال لديه الخير الأعلى والاله الحقيق. ولا يزال يقال فى أمريكا الرأس مالية الحاضرة إن «الدولار» هو الأمر الواقع، وأما «الله» فهو الأمر الوهمى. وعليه فوجهة الاقتصاديات الحاضرة غير أخلاقية، إذ ليست غايتها سعادة الجميع أو خير الانسانية الحقيق. ولذلك أظهر الأستاذ طوانى خطورة شأن الغاية الأخلاقية فى كتابه «المجتمع المكتسب»[٢] كما أبان الأستاذ كار فى كتابه «شروط السلم»[٣] أن نقد الناقدين الموجه إلى العالم الحاضر فى جوهره أخلاقى.

إن إخراج المبدأ الأخلاقى عن الأمور الاقتصادية قد أنتج أشرارا عظيمة مثل الفقر فى وسط الغنى، أو الاستغلال بغير أن يشعر به أحد، أو الطمع الشديد للأسواق، أو الاستعمار والمحاربة لأجله، وبذلك تدمير الديموقراطية، بل تبديد الحضارة. فغاندى قدر على أن يشخص علة هذا الاضطراب الناشىء من النظريات الاقتصادية الحاضرة فى المجتمع ويصف لها علاجاً ناجعاً، فهو شدد مستنفداً وسعه وطاقته فى عدم التفريق بين المبدأ الأخلاقى والأمور الاقتصادية، فكان ينزل بذلك الانسانية منزلة لا تدانى، إذ كان يرى الانسان أرفع شأناً من المال، فكانت شخصية الانسان تحوز بين أفكاره درجة مركزية رفيعة. لذلك كان يدافع

---

١ — راجع : J. W. MCCONNELL : The Basic Teachings of The Great Economists, p. 210

٢ — راجع : R. H. TAWNEY : The Acquisitive Society

٣ — راجع : E. H. CARR : Conditions of Peace

عن أن يكون غاية علم الاقتصاد ومعيار تقدمه غير السعادة الحقيقية للجميع أو عدا خير الانسانية العام . قال :

« إن النظريات الاقتصادية التى تحث قطراً على افتراس قطر آخر ، وتتوخى جرح الرفاهية الأخلاقية لفرد أو لشعب على هذا النمط ، ليست بفاسدة بل جانية مجرمة » .

وقال مشيراً إلى الصناعة :

« إن قيمة الصناعة يجب أن لا تقاس بمقياس الفوائد التى تدفعها إلى شركائها الرقود ، بل بأثرها على أجسام الناس الذين شغلتهم وعلى أخلاقهم وأرواحهم » .

إن إخضاع الأصول الاقتصادية للمبادى الأخلاقية حاجة زماننا الماسة ، إذ يعترف الجميع أن أزمة العالم الحاضرة ليست بعسكرية ، ولا سياسية ، ولا إقتصادية بل هى أخلاقية . ولذلك يرى الفيلسوف الهندى الشهير ، السر رادها كرشنن ، حاجة العالم الشديدة إلى الروحانية لانقاذه عن شفا جرف هار . وعليه فالمبدأ الاقتصادى لغاندى القائم على بنيان أخلاقى ، والرائم خير الجميع ، واحترام شخصية الفرد ، لما يرجى أن يتم نقيصة العالم فيصرف عنه لواذع المضض .

والأصل الثانى من مباديه الاقتصادية : البساطة الاقتصادية أو تحديد الحاجات . فهو يقول إن السعادة الحقيقية ليست فى كثرة الأغراض المادية ، ولا فى وفرة الحاجات وقضائها خلافا لأهل الغرب ، فان المثل الأعلى لديهم ينحصر فى السعادة الجسمانية ، لذلك يعتقدون فى زيادة المآرب وقضائها بأى طريق ممكن . على أن المثل الأعلى لدى الهند يختلف عنه ، إذ هو المعيشة البسيطة مع التفكير العالى . فغاندى يدافع عن هذا المبدأ المثالى القديم الذى عنده مصدر للسعادة والتقدم الذاتى ، والحرية الاقتصادية والسياسية والفلاح الاجتماعى ، إذ الطموح إلى الرفاهية

المادية قد ساق الانسان إلى الجشع الرأس مالى ثم إلى الحروب والتدمير. إن البساطة الاقتصادية تستطيع أن تقضى على عدو الانسانية — الرأس مالية. إنها تضمن الحرية الاقتصادية، وتنمى الاعتماد على النفس، وتفتح الأبواب للصناعة القائمة فى داخل الأكواخ.

والأصل الثالث من مباديه الاقتصادية: الانتاج للاستعمال والاستهلاك وليس لأجل الربح. وهو مبدأ إجتماعى. فبنيان الانتاج فى الرأس مالية على النفع، إذ المنفعة هى القوة الدافعة المركزية للانتاج عندها، فاذا لم تكن هناك منفعة، فلا إنتاج بتاتا. وعلى العمال الملايين أن يتضوروا جوعا، ولا يرأف بهم المنتج الذى لا يريد الانتاج إلا إذا قدر على بيعه بالنفع، فطلاب المنفعة فى النظام الرأس مالى يحبذون الحرائق، والزلازل، والحروب، وإن كانت عاقبتها خراب الانسانية، ويبددون البضائع لاقامة الثمن النافع، أو يحجزونها ليخلقوا به الندرة الصناعة لها لأجل الأرباح الفادحة. فكان غاندى يرى هذا الاقتصاد خلاف الأخلاق وضد الانسانية، ويحبذ الصناعة اللامركزية المبنية على الأسعار الصادرة عن الشعور للانسانية، والمجردة عن دواعى المنفعة والطمع. فالاشتراكيون على حق حين يطلبون تقييد الانتاج بالاستهلاك، ولكن غاندى كان يذهب أبعد منهم عند ما كان يطلب تأسيس علم الاقتصاد على الشعور بالانسانية والعطف عليها، ففلسفة الاشتراكيين الاقتصادية مادية، ولكن فلسفة غاندى الاقتصادية أخلاقية وإنسانية، إذ غاية الاشتراكيين الرفاهية المادية بوفرة الانتاج والاستهلاك، وليست رفاهية الانسانية وسعادتها وحريتها بالأخذ لتقدم شخصية الفرد عدته. ولذلك يلجأون فى أعمالهم إلى القوة والعنف، وهو مناقض للحرية الحقيقية والسعادة.

والأصل الرابع من مباديه الاقتصادية: عدم العنف، وهو وإن كان مبدءاً أخلاقيا ولكنه أساس الحرية الاقتصادية والعدل الاقتصادى، إذ لا أمن، ولا

سعادة، ولا حرية، ولا تقدم لشخصية الفرد بالعنف. لأن التشدد يلد التشدد. فبأس هتلر أنتج بأساً فاق عليه. ولذلك لا تقدر الاشتراكية على أن تحل مشكلة الأمن والسعادة والديموقراطية، إذ بناؤها على العنف، فالنظام الاشتراكى الشيوعى فى روسيا يمثل ذلك بنمط يلفت النظر، لأنه يتحول يوماً فيوماً إلى نظام إستعمارى ضد الديموقراطية كما أبانه أصدقاء روسيا الشهيرون مثل الأستاذ ماسانى[١] والاستاذ لوئيس فيشر[٢]. وعليه فسبب فشل الديموقراطية الغربية لدى غاندى هو اختيارهم العنف كالأساس للتقدير الاجتماعى، لذلك يجب أن يترك الالتجاء إلى القوة. إن عدم العنف يستطيع أن يصطلم الطمع، ويقوى شعور الزمالة بين الأفراد، والاحترام لشخصياتهم، فيكفل بذلك الحرية والأمن وأسباب السعادة الحقيقية. فالاشتراكيون يقولون: إن قيام الديموقراطية غير ممكن بدون الاشتراكية، ويذهب غاندى أبعد من ذلك فيقول: أن الديموقراطية والاشتراكية كلتاهما عزيز الملتمس إلا بترك العنف.

والأصل الخامس من مباديه الاقتصادية: تقدير العمل وتقديسه، فكان يرى العمل الثمرة الطبيعية للطبع السليم، وكان يحترم العمل من حيث العمل، ويبجل بخاصة العمل اليدوى. وكان يكره الكسل ويعده ألد أعداء الانسانية، فكان إغراء الراحة ممقوتاً لديه، إذ كان يراه شركاً خطيراً لتغيير الخلق. لذلك لاط بتعليم شعبه إحترام العمل اليدوى، والمعيشة بالعمل الشريف طول حياته. وكانت سيرته قدوة لذلك، فكان «كهادى» (النسيج الوطنى المنسوج باليد) لديه رمزاً لشرف العمل الانسانى وللشعور بزمالة الآخرين.

والأصل السادس من مباديه الاقتصادية هو الذى يوضح موقفه نحو الآلات. فمكانة الآلات التى تسود عصرنا الآلى بفظاعة كانت فى فلسفة غاندى الاقتصادية

1. M. R. Masani.
2. Louis Fisher.

ثانوية. إذ كانت لديه سعادة الانسان وحريته وشخصيته أخطر شأناً من الآلات. لذلك كان يكره الولوع الشديد بالماكينات والآلات، ويطلب بشدة تحديد استعمالها، لأنها يستغلها الرأس ماليون لتسخير العمل والمستهلكين، فتصبح سببا للعطلة، والانحطاط الأخلاقى والحروب التى لا تزال تزعج الانسانية وتقلقها. إن أكبر حل لمعضلة الآلات عند الاشتراكيين هو تأميمها للقضاء على استغلال الرأس ماليين إياها. ولكنه لم ينل مشايعة غاندى، لأنه كان يرى أن ذلك الحل لا يزال يمت بالآلات إلى استعباد الانسان، وبذلك إلى إتلاف عواطفه الرفيعة، وإبادة استعداده النفسى للتقدم الأخلاقى الروحانى، ويعرضه لاستبداد خبيريها ومديريها كما يشجع العنف والطمع. على أن غاندى لم يكن عدواً لدوداً للآلات والماكينات، إذ كان دائما يرحب بصغارها وأبسطها التى توفر المجهود الغير الضرورى للانسان، وتنجد عددا غير قليل من الناس. فكان يحبذ ماكينات الخياطة والنسيج والكهرباء، ولكنه كان يمقت استعمال الماكينات حيث تحل محل المجهود الانسانى الذى كان ممكنا حصوله بكثرة ولكنها حالت دون أشغاله. فكان يرى أن فى الهند حيث يبلغ عدد العاطلين سبعين مليونا يكون استعمالها الضخم ضد النظام الاجتماعى وضد الانسانية. ولذلك كان يعظم ويشجع الصناعات القائمة فى الأكواخ بوسيلة الماكينات الصغيرة. ومع هذا هو لم يضن بتأييده لاستعمال الماكينات الضخمة لأجل البضائع الرئيسية الهندية. فقد نشر الأستاذ اجروالا مشروعاً له فيه استلفت نظر كبار الاقتصاديين والمفكريين ونال رضاهم وقبولهم.

أما أفكاره فى التوزيع والتمليك فتستحق الاعتبار، فقد أبنّا فيما سبق أن نظريته الاقتصادية ترتكن إلى الصناعة البسيطة اللامركزية. واللامركزية تحوى كفاية الوحدات الذاتية. وعليه فيثمر طبعا الانتاج اللامركزى والكفاية الذاتية الملكَ اللامركزى، فيصبح به التوزيع سهل المرام، إذ لا يكون حينئذ التوزيع

غير العادل ولا قسمة ضيزى، لأنه يخلع الرأس مال عن موقفه الاستبدادى فى الانتاج، فيسود الأمانة والشرف فى الأعمال مع المساواة الاقتصادية.
قال غاندى:

«ان المساواة الاقتصادية مفتاح خطير الشأن للاستقلال المبنى على عدم العنف ... ومعناه خفض رفعة الأغنياء القليلين الذين يملكون معظم ثروة الشعب، مع رفع منزلة الملايين من الفقراء العراة الذين يتضورون جوعا. فالمقارنة بين قصور دهلى الجديدة، وبين زرائب الفقر البائسين من العمال لا تبقى فى يوم ما بالهند الحرة التى سيتمتع فيها الفقير بنفس القوة التى يتمتع بها الغنى فى أرضه».

وعليه فغاندى كرجل أخلاقى لا يتوخى إبادة الرأس مالى، بل يقصد إعطاءه فرصة يتهزها لرفع شأن المجتمع وخدمته. فهو يطمح إلى تنقيص مساوى الملك الخاص، ورفع أثره وأثر الرأس مال فى الانتاج وفى المجتمع، ولكنه لا يرضى بأن يمحى الملك الخاص محواً تاما كما يبغيه الاشتراكيون. فهو يقدم إلى الرأس مالى مبدأ الأمانة، ويطلب منه ومن صاحب الملك أن ينزل عن موقفه السابق ويصبح أميناً للملك ويقبل جميع قيود المبدأ له. ولا يريد أن يحد الرأس مالى فرصة الاستغلال، لذلك يسمح له بأخذ اثنى عشر وحدة من الحد الأدنى للايراد، وهو أكثر من التأمين الروسى الذى يبلغ من الواحد إلى الثمانين من الايراد، كما أبانه الأستاذ ماسانى فى كتابه «إعادة النظر على الاشتراكية». وأما الأجور فستكون طبعاً بمبدأ المساواة الاقتصادية عادلة حسنة، ولذلك قدم وزير العمل بالهند أخيراً حسب ذلك المبدأ لائحة لأدنى الأجور لبعض أصحاب الصناعة، وهى ترمى إلى أنه إذا لم تبلغ الأجرة فى مصنع القدر الأدنى منها فلا يسمح لصاحبه بانشائه.

هكذا سعى غاندى لاحداث الانقلاب فى مبادينا الاقتصادية، وفى أصولنا للتقدير لأجل فكرة إنسانية مركزية وهى تهيئة الأسباب لتقدم الشخصية فى وسط الحرية. وقد نهج غاندى بتلك الفكرة سبيلا جديدا لمقاومة تحدى الاشتراكيين والرأس ماليين فى الهند على السواء، فأتى فيه ما يوازى شرفها، ومد لها سببا تترقى به مستقلة، بغير أن تجعل قيادها فى يد الغير، فتتخطى مراسمه، وإليه يشير غاندى حين يقول:

«إن طريق الهند لا يماثل طريق الغرب الملطخ بالدم الذى تظهر له الهند اشمئزازها وملالها حيناً بعد حين، بل طريقها خال عن سفك الدم مجرد عن العنف. هو طريق المعيشة البسيطة المبنية على الورع والتدين».

إنه طريق رسمه غاندى ابن الهند البار، بعد أن قتل طبعها فهماً، وتقصى طابعها بحثاً، فان لم تيسر للهند أن تسلكه اليوم سلوكا تاما، فستتخطاه غداً مدفوعاً بطبعها وطابعها؟

القاهرة (مصر)

شخصية

« ذى القرنين » المذكور فى القران

(استدراك من المدير)

تلقت إدارة « ثقافة الهند » كتيبا باللغة الفارسية يسمى « ذو القرنين وسد ياجوج ومأجوج » طبع فى مدينة تبريز حديثا ، جاء فى حاشية الصفحة الأخيرة منه ما يأتى .

« كتب حضرة السيد غلام رضا السعيدى فى 'مجموعة انتشارات تبليغ اسلام' إن المولوى محمد على الهندى صرح فى تفسيره القران باللغة الانكليزية عن ذى القرنين بأنه غورش الكبير. وقد أخبرنا حضرة السيد محمد تقى الكيلانى بأن حكيم الهند الشهير السير سيد أحمد خان كذلك ذهب إلى نفس هذا الرأى. وقد نشرت مجلة 'ثقافة الهند' حديثا مقالا للعلامة الأستاذ الكبير مولانا أبى الكلام آزاد ، وزير التعليم للدولة الهندية العظيمة ، هو فصل الخطاب فى المسئلة فقد أثبت كذلك أن ذا القرنين هو غورش. حرر المقال بغاية التحقيق فينبغى لأصحاب النظر والعلم أن يرجعوا إليه » .

وقد أخذنا العجب الشديد مما ذكر عن المرحوم السير سيد أحمد خان والمولوى محمد على ، صاحب الترجمة الانكليزية ، ولا بد أن الذين ذكروا ذلك ، لم يطلعوا على مؤلفات هذين المؤلفين ، ناشدين الحقيقة ، بل تشبثوا بالظن والتخمين المحض ، وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا .

لقد ألف السير سيد أحمد خان رسالة بذاتها فى المسئلة سماها بـ « إزالة الغين

عن قصة ذى القرنين» وكذلك بحث فيها فى تفسيره للقرآن عند ما وصل إلى سورة الكهف. وقد حاول فى المكانين أن يثبت بأن المقصود من ذى القرنين المذكور فى القرآن، هو أمبراطور الصين «شين هوانغ طى» الذى شيد جدار الصين فى القرن الثالث قبل الميلاد. وكان طريق بحثه أن يبحث أولا عن سد يأجوج ومأجوج، إن تعين، قرر بأن الذى بناه، هو ذو القرنين، وعلى ذلك لما اطلع فى التاريخ على جدار الصين، قرر أنه هو سد يأجوج ومأجوج، وأن الذى شيده، هو ذو القرنين، فى حين أنه لا ينطبق على هذا الجدار وصف من أوصاف سد يأجوج ومأجوج الذى ذكر فى القرآن، ولا يسوغ العقل أن قريش مكة ويهود الحجاز سألوا نبى الاسلام (صلى الله عليه وسلم) عن ملك من ملوك الصين. والحاصل لا يوجد فى تفسير المرحوم السير سيد أحمد اسم غورش فى مكان ما.

وقد جلبنا ترجمة المولوى محمد على الانكليزية فوجدناه سلك مسلك البيضاوى والامام الرازى وقرر أن جدار دربند هو سد يأجوج ومأجوج الذى سماه الجغرافيون العرب بـ«باب الأبواب» ثم نسب بناءه إلى الامبراطور دارايوش واستنتج أن دارايوش هو ذو القرنين، والحال أنه لا تنطبق على جدار دربند أوصاف سد يأجوج ومأجوج المذكور فى القرآن، ولا نسبة بناءه إلى دارايوش لها أصل فى التاريخ.

ولما كان الأمران لا يمتان إلى الصواب بصلة، أحببنا أن نصححهما، والأمل أن مؤلف رسالة «ذو القرنين» المطبوعة بتبريز كذلك يصحح الخطأ الذى وقع فيه فى ذكر المأخذين المذكورين.

جلسة
اللجنة القومية الهندية للتعاون مع يونسكو

انعقدت الجلسة الثانية للجنة القومية الهندية للتعاون مع يونسكو فى قاعة البرلمان بدلهى الجديدة، وذلك عند مقدم الدكتور بودى، المدير العام ليونسكو، رأسها فخامة وزير تعليم الهند، مولانا أبو الكلام آزاد، وافتتحها رئيس الوزراء، فخامة بندت جواهر لال نهرو. وقد حضر الجلسة أعضاء البرلمان، والوزراء، وممثلوا الدول الأجنبية فى العاصمة.

خطبة وزير التعليم

«أيها الأصدقاء، أرحب من قبل اللجنة القومية الهندية ومن قبلى بالدكتور جيم توريس بودى، المدير العام ليونسكو، ترحيبا من صميم قلبى على زيارته للهند. وقد ازداد الترحيب حرارة لأننا كنا ننتظر قدومه منذ السنة الماضية. وأسفنا على عجزه عن الوفاء بموعده إذ ذاك، قد زادنا سرورا بوجوده بيننا اليوم.

«نرحب بالدكتور بودى، ليس لكونه مديرا عاما ليونسكو فقط، بل كذلك لأنه ساهم بنفسه فى تعضيد السلام بواسطة التعليم قبل توليته هذا المنصب وبعدها كذلك. وإن ما عمله فى تعليم البالغين فى القرى بمكسيكو قد نال الثناء والتقدير من النقادين الحصفاء فى العالم كله. وإنه منذ تقلد منصبه كمدير عام، وهب قوة جديدة للائحة التعليم الأساسى ولانهاض المناطق المتأخرة. وأملى كل الأمل أن سياحته الحاضرة فى الهند، وسيلان، وباكستان، توطد العلائق بين يونسكو وهذه البلاد، وتؤدى إلى المجهود المضاعف فى سبيل التعليم لأجل السلام والوحدة.

«إن يونسكو، واحدة من الوكالات المتخصصة لهيئة الأمم المتحدة، وهى

أسست لتنشد الوحدة الأممية والسلام، غير أنا لا نجد مناصا من الاعتراف بأن الوحدة الأممية على خطة سياسية لا تزال غاية بعيدة الوصول، فالتنظيمات الدولية التى أنشئت للوصول إلى الوحـــدة السياسـية، سواء كانت عصبة الأمم أو هيئة الشعوب المتحدة لم تنته إلى الآن إلى شيء يحيي الآمال، بل نرى هيـئة الشعوب المتحـدة الـتى أسست لحل المسائل السياسـية بالعـدل، وذلك ببقائهـا حرة من شبكات الـكتل الدولية، وقعت نفسها، ويا للأسف، فريسة باردة للـكتل الدولية، فالمنازعات الأممية التى كانت تظهر على المسرح السياسى، أخذت الآن تظهر كثيرا فى مداولات هيئة الشعوب المتحدة، فكيف لنا أن نأمل فوز الهيئة فى مقاصدها، حتى تتخلص من قيود الأحزاب السياسية وتعالج سائر المسائل بالعدل الأممى والسلام العام؟ والهنـد مع علمها بالقصور الحـاضر، ناصرة قوية للهيـئة، لأن السلام العـالمى غاية ثمينة، لا تتخلى عن وسيلة تؤملنا، ولو أملا طفيفا، بنيلها. وهل هناك من وسيلة إلى السلام العالمى غير هيئة الشعوب المتحدة؟ وإنى أشعر كما شعر الشاعر الفارسى، عرفى. فأقول ما قاله:

ز نقص تشنه لبى دان به عقل خويش مناز
دلت فريب گر از جلوۀ سراب نخورد

(ليس لك أن تفتخر بذكاءك إن نظرت إلى رمال الصحراء ولم تنخدع بالسراب لتحسبه ماء،
لأنك إن كنت ظمآن حقا لحسبت الرمال ماء).

فان كانت الآمال التى نيطت بهيئة الشعوب المتحدة صائرة إلى الوهم نهـائيا، فهذا الوهم كذلك محبوب لدينا، ولا نملك من أن لا نحبه.

وعلى هـذا إن كنا نجـد بصيصا من الأمل فى هـذا العـالم المضطرب القلق للوحـدة والسلام، فـذلك من مجهودات يونسكو. وقـــد أصابت يونسكو فى

معرفتها بأن جميع المشاحنات تنشأ فى مخيلة الانسان، ولذلك يجب أن تشيد بروج السلام فى مخيلات الناس، فهى تلح على الوحدة الثقافية البشرية التى ساهمت فيها البلاد والشعوب المختلفة، ولذلك ينبغى للمرء أن ينسى فى يونسكو مصادمات 'ليك سكسيس' ويتنفس فى جوء يسهل للمندوبين الذين يتقارعون فى الهيئة أن يتعاونوا بينهم فى المجهود التعميرى، فالهند تنشد الحق فى الهيئة لازالة التحاملات والفوارق الجنسية التى عمت الأفريقية الجنوبية، ولكنا نرى فى يونسكو مندوبى الأفريقية الجنوبية يتعاونون مع مندوبى الهند فى خدمة قضية التعليم، والعلم، والثقافة. والتعليم لهو الأساس لخلق جوء صالح ليتقابل فيه البشر على مسرح الصداقة والمساوات. وإنه ليسرنا خاصة أن نرى إدارة يونسكو الآن فى يد رجل وقف نفسه على بث هذه المقاصد.

«ولعلك، أيها المدير العام المحترم، توافقنى فى أن النساء والرجال من الجيل الحاضر قد تربوا فى جوء العصبية الوطنية، لا يرجى لهم معها أن يبلغوا الوحدة العالمية والوطنية العالمية بسهولة، فقد دربوا على أفكار يصعب معها تجاوز حدود الجنسية، أو الطبقة، أو الوطنية. وعلى ذلك إن كان لنا أن نحصل على الوحدة العالمية — وقد أجمع الكل على أن مستقبل الانسان مظلم من دون هذه الوحدة — فلا بد من تركيز سائر مجهوداتنا فى تلقين الأجيال القادمة الوطنية العالمية، فان درب صغار اليوم من نعومة أظفارهم على أن يفكروا ويرى بعضهم بعضا فى صورة الوحدة والأخوة، فانهم عند ما يكبرون، يكوّنون ذلك الوضع العقلى الذى تصبح فيه المصادمات الحاضرة غير ضرورية وغير حقيقية.

«وإنى كذلك آمل، أنك أيها المدير العام توافقنى فى أن هذه الغاية لا تنال إلا إذا غير أسلوب تدريس التاريخ والجغرافية كلية فى المدارس، وحتى يتم ذلك، لا آمل ألبتة فى تحقيق الوحدة الحقيقية فى العالم، وبدون هذه الوحدة

لا يمكن تحقيق الوطنية العالمية. إن الأسلوب الذى نتبعه فى تدريس التاريخ والجغرافية اليوم، لا يحارب المقصد فحسب، بل أنه لم يقم على الأمر الواقع من جهة. فهذه الكرة الأرضية التى خلقتها الطبيعية واحدة، قسمناها إلى أقسام شتى جريا وراء أهوائنا. ولم نكتف بذلك بل صبغنا العالم بألوان مختلفة، وحرصنا على إبقاء هذه الأقسام، وسميناها بأسماء آسيا أو أوربا، أمريكا أو أفريقا، فاذا شرعنا فى تعليم الطفل الجغرافية، لا نقول له إنه من سكان الأرض، بل نلقنه بأنه مثلا من دلهى، ودلهى من الهند، والهند من آسيا، وآسيا فى الشرق من الكرة الأرضية، وبعد اجتياز هذه المراحل كلها نقول له أخيرا إنه من مواطنى العالم. فهل نعجب أن فكر الطفل الذى ربى على هذه الطريقة بأنه من تلك البقعة التى ولد بها، سواء كانت تلك البقعة دلهى، أو باريز، أو بيكنغ، أو نيو يارك. وإن جاوز حدود مقاطعته أو وطنه، فأكثر ما يفعل أن يقول بأنه آسى، أو أوربى، أو إفريقى، أو أمريكى، ولكن فكرة عضوية الجنس البشرى تبقى معه تصورا محضا.

«وإنى أثق، أيها المدير العام، أنك توافقنى فى أن طريقة تعليم الجغرافية هذه يجب أن تغير. لنحضر الخرائط للأطفال فى المراحل البدائية، تصبغ فيها الدنيا كلها بصبغة واحدة. يجب أن نعلم الطفل أنه من مواطنى العالم أولا وقبل كل شىء، ثم نقول له إنه كما تقسم المدينة إلى أجنحة للسهولة وتبقى هى بعد هذا التقسيم أيضا واحدة، كذلك قسمت الدنيا إلى قارات كآسيا وأمريكا، أفريقا وأوربا، ولكن هذا التقسيم لا ينال من وحدة الدنيا شيئا. وكما أن جناحا واحدا من المدينة يقسم إلى شوارع وحارات، كذلك قسمت القارات إلى وحدات صغيرة نسميها البلاد، ولكن هذه البلاد بعد التقسيم أيضا تظل أجزاء لازمة للدنيا نفسها. وإنى لا أشك أن تدريس الجغرافية بهذه الطريقة من صغره تطبع فى مخيلة الطفل الوطنية العالمية. »

«والطريقة المخطئة لتعليم التاريخ كالجغرافية أصبحت كذلك سببا لتقسيم الجنس البشرى، فتقول لنا كتب التاريخ الشائعة بأن البشر موزعون على أجناس وأمم شتى. وتحكى حكاية تطاحن هذه الأمم بطريقة تقنع الناس بأن العلاقة بين أفراد الجنس البشرى، إنما هى علاقة البغضاء والمنافرة، فالتاريخ الذى يدرس بهذا الأسلوب، لا بد من أن يجمد العقل ويسوقه إلى تصور ضيق، يفكر فيه صاحبه أن طائفته أو أمته تختلف عن غيرها كل الاختلاف. وإنى أفكر أحيانا بأنه كان خيرا عندما كان الرجال والنساء يؤمنون إيمانا راسخا بحكاية التوراة، ويرون أنهم كلهم، مع سائر الاختلافات بين الشعوب والأجناس، أبناء آدم وحواء. فتصور الأبوة والأمومة العام كان يؤدى وظيفة رابطة الوحدة فى اختلافاتنا ومصادماتنا الكثيرة. غير أنا لما ازددنا علما فى القرن التاسع عشر، بدأنا نرتاب فى هذه الأساطير الدينية، وعوضا من الاشتقاق من الأبوة والأمومة العامة، أخذنا نقسم الجنس البشرى إلى القوقازيين والمنغوليين، وإلى الآريين والساميين، وإلى شُعب أخرى من كل صنف. لا أدرى هل حكاية آدم وحواء صحيحة حرفيا أو هى نص عبرى لخرافة كلدانية، ولكنى لا أشك أنها فى جوهرها صحيحة. أنها إقرار لحقيقة أساسية، وهى أن الجنس البشرى واحد فى أصله، ولذلك البشر كلهم أقرباء بعضهم لبعض. وإقرار كهذا لا يعارض فى رأى القول بنظرية النشوء والارتقاء، فللمرء أن يدين بتلك النظرية، ومع ذلك يعتقد أن البشر كلهم من جنس واحد، وأن الاختلافات بينهم إنما نشأت من اختلاف البيئة وأسباب أخرى. فكما يجب سبك تعليم الجغرافية من جديد لنتوصل إلى وحدة العالم، كذلك يجب سبك تدريس التاريخ من جديد لنتوصل إلى الوحدة البشرية.

«وإنى أحب أن أشير إلى المعارضة بين الشرق والغرب، أو بين الأجناس والثقافات. يظهر لى أن ما قيل فى مثل هذه المعارضات والمصادمات، مبنى على سوء الفهم للوقائع. لقد قيل لنا إن الفرس هاجموا اليونان قبل العصر المسيحى

بقرون ، وكان هـــذا الهجوم من الشرق عـلى الغرب ، وهو الذى أنتج الهجوم المعـاكس من الغرب عـلى الشرق بقيادة الاسكندر . ولـكن هـل كانت هـذه المصادمات بـين الشرق والغرب ؟ أو هى غارات قام بها الرجال الذين أرادوا إخضاع العالم المعلوم لسلطتهم ؟ يظهر لى أننا قد اخترعنا خرافة النضال بين الشرق والغرب وهى تمتـــد إلى ألوف من السنين ، وأرى أنه لا أمل فى تغيير عقلـية الانسان حتى نغير أسلوب درس الجغرافـية والتاريخ ونسبكه فى قالب جـــديد . أقول هذا وأعلم أن هذا ليس بعمل هين ، فهنالك عقبات حتى فى إصلاح تعليم التاريخ والجغرافية ، ولعل جوء الوطنية الضيقة أكبر العقبات فى هـذا السبيل . ومن العجيب أن الوطنية التى ظهرت للدفاع عن استبداد الملوك ، أصبحت اليوم مهاجمة . كانت هى قوة للتحرير والاعتدال فى القرن التاسع عشر ، فانقلبت اليوم آلة لسد التقدم البشرى . وإن نفوذها قوى ونافذ إلى حد ، أننا مهما شعرنا بضرورة الوحـدة العالمية بكل جلاء ، ومهما اشتقنا إلى تحقيقها ، لا يتيسر لنا حتى الآن أن نجاوز حدود الوطنية ، فى حين أن مستقبل الانسان يبقى مظلما حتى نخرج من حدود الوطنية .

« أيها المدير العام ، قد سمعت بسرور أن يونسكو قد أقدمت على اتخاذ الوسائل لاصلاح تدريس التاريخ والجغرافية ، وكذلك علمت بسرور أن اجتماعات عقدت لهذه الغاية ، ولما هو أهم من ذلك أن يونسكو قررت إخراج تاريخ عام للجنس البشرى ، يصر عـــلى تقدم الوحـدة العالمية ، وإنى آمل أن طموح يونسكو هذا سينفذ عمليا أثناء عهدك ، وإنى أؤكد لك أن الهند ، وهى من الأعضاء المؤسسين ليونسكو ، تقدم كل معونة مستطاعة ، وتمد يد التعاون لتحقيق هذه الغاية .

« والآن أشعر بسرور زائد لأرجو من رئيس الوزراء أن يفتتح هـــذه الجلسة للجنة القومية الهندية » .

خطبة رئيس الوزراء

قال بندت جواهر لال نهرو ، رئيس الوزراء ، فى خطبته الافتتاحية :

« يرى كثير من البلاد أن من واجباتها أن تجعل الآخرين على منوالها . وهذه النزعة إن لم تكبح ، تنتج مصادمات واسعة ، وتسوق الجنس البشرى إلى كوارث عظيمة .

« ولعل الأزمة الجوهرية اليوم ، أزمة الروح الانسانى . لقد تربى هاهنا فى الهند كثير منا على التقاليد العظيمة التى تجسدت فى رجلين قديرين . ونحن أبناؤهما الفكريون ، ناقصون جد النقص ، أغبياء جد الغباوة ، ولكنا على رغم ذلك أبناؤهما على كل حال . إن كلا من الرجلين يختلف عن الآخر كل الاختلاف ، ومع ذلك نشئا من تربة الهند المحضة ، نشئا من ثقافة الهند ، نشئا من المنظر الخلقى الذى يمتد إلى عشرة آلاف من السنين . وكلاهما يذكراننا بالخلايا الهندية التى لا تعد ولا تحصى ، لأن كليهما كانا هنديين مثاليين ، يتخالفان جد الاختلاف ، ومع ذلك يتشابهان جد التشابه .

« إن هذين الرجلين كانا يمثلان المثل العليا التى كانت الهند الشابة أيام شبابى تضعها نصب عينها ، والتى ربما يحلم بها الكثيرون حتى الآن ، ولكنى مع ذلك أجدنى أشعر الرجلين بعيدين عنا الآن كثير البعد ، وإن كنا لا نزال نردد إسميهما كثيرا . لقد تسللت إلينا أساليب أخرى من الفكر ، وتغيرت المثل العليا السابقة ، واحتلت المثل العليا الجديدة مكان ذلك الروح القوى ، روح التعمير ، والايمان ، والأمل الذى كان يمثله هذان الرجلان الفذان فى أساليبهما المختلفة . والعصر الحاضر فى الهند وفى غيرها يزداد تمثيلا لروح الانكار والتخريب ، لا لروح الايمان والتعمير .

« فما هى قيمة مجهوداتكم فى مناحى الحياة المختلفة ، فى المدارس ، والجامعات ،

والمؤتمرات، إن كان هذا هو روح العصر الحاضر، وإن كان السحاب الأسود المحلق فوقكم يلفكم فى أى وقت؟ قامت عصبة الأمم وإداراتها بأعمال حسنة، ولكنها جرف بها جارف لم تستطع أن تقاومه، ولذلك يتسرب الخوف إلى نفسى هامسا، هل يجرف سائر مجهوداتنا جارف آخر ليس فى مقدورنا مقاومته؟ إن كان الأمر هكذا، أ فليس من الحكمة أن نحاول ضبط ذلك الجارف، عوضا من أن نعيش فى قبة من العاج خائفين وجلين؟ أجل، نحن نعمل عملا حسنا بلا ريب، ولكنه عمل لا يؤثر فى جوهر الأشياء اليوم. القنبلة الذرية، هى رمز هذا العصر، ويظهر أننا عائشون فى طيفها، فيا ترى هل وصلنا إلى أصيل أو مساء حضارتنا هذه التى تملك تاريخا مجيدا مفتخرا به؟ أو جردنا من روح التخليق؟ أو فقدنا النشاط والايمان اللذين يلازمان صبح الحضارة؟ وهل لنا أن نسترد روح الفجر فى هذا الأصيل، ونحوله إلى شىء خلاف ما هو اليوم؟ أم جرى القدر بأن يتبع الأصيل، المساء، ثم ظلال الليل؟ لا أدرى، ولكن مخيلتى لا تزال تتصادم بهذه المسائل.

كيف نعالج هذه المسائل؟ تقول يونسكو، نعالجها بالتعليم، والتدريس، والثقافة. وبأى شىء آخر غير ذلك نعالجها؟ ولكنا نجد التدريس كثيرا ما يجرى فى المجارى المخطئة، ونجد العلم يسخر لأغراض خبيثة، ونجد الثقافة عوضا من أن توسع أذهاننا، وتهبنا الاتزان والتبصر، تضيق فكرنا، وتخلق الحرب. أجل، كل ما يفرق ويضيق ليس من الثقافة الحقيقية فى شىء وعلى رغم ذلك يستعمل كل شخص هتاف الثقافة فى معنى يختلف عن معنى الشخص الآخر كل الاختلاف، فهذه الأشياء التى كان من شأنها أن تساعدنا فى حل مسائل العالم، أصبحت عراقيل فى سبيل حلها. كيف نتغلب على هذه المشكلة؟ بالتأكيد ليس بالقول إن التدريس، والعلم، والثقافة أشياء رذيلة بغيضة، لأنها هى الوسائل الوحيدة التى

نتقدم بها، أو نستعين بها فى فهم هذه المسائل وحلها، فعلينا أن تتشبث بها، ولكنا مع تشبثنا بها نعلم أن هذه الكلمات كثيرا تتحول إلى سكة زائفة فى أقوالنا وأعمالنا، لا سيما فى السياسة، فكل لفظ نبيل لفظها الانسان، وكل عاطفة شريفة شعر بها الانسان، يصير سكة زائفة!

«تفحص يونسكو فى الهند وفى غير الهند عما يسمى بمسئلة التوترات. وإنى استغرب ذلك وأقول أ ما كان أولى أن يفحص عنه فى «ليك سكسيس»؟ لم ذا تذهب يونسكو بعيداً كل هذا البعد ولا تبحث عن الشر فى مركزه؟ لم لا تبحث عنه فى وزارات العالم، لأنها المعين الذى تتفجر منها التوترات العالمية اليوم؟ ليس منشاء التوترات، غوغاء الناس الذين يتهورون أحيانا فيفلقون بعض الرؤس، بل هم أولئك الجالسون فى مقاعد الوزارات الذين استعدوا، لا لكسر عدد من الرؤس، بل لتحطيم الألوف والملائين من الرؤس، فكيف لكم أن توفقوا فى مسعاكم بدرس المسائل السوقية التافهة، أو مسائل بعض النواحى العالمية هنا وهنالك، ما دامت المسئلة الكبيرة الخطيرة تلف العالم كله وتهدده بالدمار؟

«أضع كل هذه الأسئله التى تقلق بالى بتواضع تام بين أيديكم، وإنى عندما أفكر فى هذه المسائل، يزول كل افتخار بالفطنة، لأنى رأيت الفطنة تسخر لمقاصد دنيئة. وتذهب بنا أحيانا إلى لا شىء. كل افتخار بالنجاح والفوز يذوب، لأن القصور العظيم فى النجاح يصادفنا وجها لوجه، وأنا لا أدرى ما ذا يبقى مكان الافتخار بعد زواله؟ أجل، يبقى بعض العجب بالقدرة، لأنه ما دام الانسان يشعر بالقدرة على العمل، يلازمه العجب ليقوم بواجبه وبعمله. فعلينا أن نفكر ونتساءل، كيف يتيسر لنا أن نعالج هذه المسئلة العظيمة التى تواجهنا فى هذا العالم الذرى حيثما وجدنا؟

«نجد أشخاصا وشعوبا وساسة يزعمون بكل ثقة أن لهم الحق. كل الحق بأن

يقوموا بجهاد أخلاقى لخير الانسانية. وإنى أفكر أحيانا أن الدنيا ربما كانت فى خير إن وجد فيها قليل أو لم يوجد شىء من هذه المجاهدات الأخلاقية. كل واحد يريد القيام بالجهاد الأخلاقى، لا فى محيطه الخاص، بل يحاول تسليط جهاده على الآخرين. وعندما تختلف الأخلاق أو غايات الجهاد الأخلاقى، تتصادم القوى وتهدد العالم المسكين بالهلاك.

«والواقع أنه يوجد نظريا، أو يجب أن يوجد أمر عام شامل فيما يسمى بالثقافة أو بالحق، ولكن الدنيا مع ذلك ملونة بألوان كثيرة، والمناظر الخلفية للشعوب الكبيرة مختلفة جدا، وتطوراتها التاريخية كذلك مختلفة، حتى أن حاجاتها اليوم مختلفة أيضا.

«تفتقر معظم البلاد الآسية إلى المواد الغذائية، والملبس، والمسكن، والأحوال الصحية. فليس لكم أن تنتظروا التقدم الثقافى بينما الحاجات الأولية مفقودة. تفكر البلاد الأخرى من طريق آخر، لأن حاجاتها مختلفة أو ظروفها مختلفة، والبلاد الكبيرة، مثل الهند التى لها ماض مجيد، لا تستطيع أن تنسى ماضيها، وليس هنالك سبب لأن تنساه. أجل، إنها تريد أن تتخلص مما فى ماضيها من العبء والخطأ، أو ما لا يوافق الظروف الحاضرة، ولكن لا مناص من أن تنشأ أصول تقدمها من ذلك الماضى.

«وعلى ذلك يجب أن نتذكر أنه بينما نحن مسوقون إلى الفكر العام والعمل العام، لأنه لا مناص منه، توجد هنالك اختلافات لا مناص منها، فعلينا أن نعترف بها، ولا نحاول إرغام الآخرين على إرادتنا لطمس تلك الاختلافات. وإنى أحب تطبيق هذا المبدأ على الهند، وتطبيقه على العالم كله أولى.

«إن التقدمات الصناعية قد حلت كثيرا من مسائل الماضى، وهى تقدر على حل مسائل المأكل، والملبس، والمسكن، وحاجات الصحة، وكل ما يحتاج إليه

الناس. يوجـــد فى العـالم ما يكفى للناس كلهم بل أكثر منه، ولذلك ارتفعت الأسباب القديمة للمنازعات، ولـكن مع ذلك جلب العهد الصناعى معه منازعات أكبر من قبل، فى حين أنه كان ينتظر منه القضاء عليها.

«وأيضا مع كل هذه الثرثرة المتواصلة عن التقدم السلمى، والتعاون، والتفاهم العام، نجد الشعوب تسلك طريقا مخطأ. فكيف لنا أن نعالج هـذه المتناقضات؟ وأملى أن يونسكو مع ما تعمل اليوم فى محيطها الخاص، تفكر فى هذا الميدان الواسع الذى أشرت إليه».

خطبة الدكتور بودى

وها هى خلاصة ما قاله الدكتور بودى المدير العام ليونسكو فى الجلسة:

«أشكر رئيس الوزراء ووزير المعارف لاحتفالها بى فى هذه الجلسة. وأرى من واجبى أن أصرح بأن الهند فى طليعة الدول التى عاونت يونسكو فى غايتها، ألا وهى التعاون والتفاهم بين البشر كافـة. إن مملـكتكم الواسعة تضم بين أطرافها أكثر من سبع الجنس البشرى. فلا غرو إن نظرت هى بثقة، عـلى رغم الغيوم السوداء الحاضرة، إلى السلام القادم المؤسس على دعائم الحكمة والعدل والمعونة العامة. وإنى أشعر بسرور حقيقى عندما أبلغ القائمين بشئون هذه الدولة وكذلك الشعب الهندى بأسره شكر الذين يؤمنون بالعالم الحر المحب للسلام.

«والمنازعات الـكثيرة التى أبتلى بهـا العالم اليوم قد نشأت من المتناقضات فى الذهن، أو من التعارض بين الفكر الصحيح والعمل الأنانى. وقد تولدت يونسكو من الثقة بأن الحرب ليست عـلاجا للحرب، وبأن حشـد القوى المعنوية العالمية لخلق التضامن الفكرى والأخلاقى القوى، هو الذى يضمن السلام بالوسائل السلمية.

«ترغب يونسكو فى أن تساعد الناس عامة إلى السلام العادل والرفاهية المادية،

إلا أن آلاتها — التعليم، والعلم، والثقافة — تعمل عملها فى الذهن وحده، لأن الذهن هو المبدأ لسائر الأعمال. قليل من البلاد تصلح كالهند لأن تحبذ وتدرك نفوذ طريق يونسكو الخاصة، وذلك لتقاليدها العجيبة المعجزة الممتدة من أشوكا إلى غاندى وتلاميذه، إلى أكثر من عشرين قرن — وهى ربما بدأت قبل هداية أشوكا بسنين كثيرة، ولا بد من أن تتسلسل إلى قرون آتية كثيرة. إن نبذ الأمبراطور العظيم بغتة فكرة الفتوح الحربية، منشدا للعدل والرحمة، لدرس خليق أن يتدبر فيه الأقوياء اليوم.

« ترمى يونسكو بواسطة التعليم، والعلم، والثقافة إلى أن تغرس وتقوى فى وجدان الناس عامة المبادى التى تضمن انتصار التقدم السلمى على العنف التخريبى. ولم يكن من المصادفة أن أول اقتباس فى مجموعة الحقوق البشرية التى نشرناها حديثا، كان من أقوال مهاتما غاندى الشهير، وهو قوله 'إن الحقوق التى تصلح وتستحق أن تصان لهى التى نتجت من الواجب الذى أدى خير الأداء'.

« ليست يونسكو ترجمانا لحضارة خاصة، غربية كانت أو شرقية، بل إنها مع الاحترام التام للأشخاص والكتل الجنسية، وللأسلوب الخاص بكل شخص وشعب، تنشد أن تقوى فى كل واحد الشعور بالأخوة العالمية والتضامن العاملى، وبهذه الطريقة تقرر فى الأذهان درس التفاهم والتعاون فى سائر الأعمال الفكرية.

« وطريقة يونسكو هذه توافق التقاليد الهندية، فقد قيل إن عبقرية الهند فى التبادل، ويونسكو كذلك تنشد غاياتها العالمية من طريق التبادل — بين الأشخاص، والمواد، والمعلومات، والتفاهم. فلائحتها تتلخص فى التبادل الثقافى من سائر الأنواع.

« امتازت الهند خلال تاريخها المتقلب الممتد إلى ألوف من السنين بقوة هضمها الأممى، والاجتماعى، والفكرى، والدينى، والفنى، كما امتازت بقوة نشر نفوذها

بين الآخرين. ولكن قابليتها للامتصاص، لم تصد عبقريتها قط من الاصرار على منظرها الخلقى الخاص غير المتبدل. هكذا نضج طبعها على رغم الموجات الخارجية التى طالما غمرتها. وإنى لا أرتاب فى أن الهند ستقبل على الصناعات الحاضرة، وتعدل حياتها المادية، ومع ذلك لا تفقد شيئا مما هو الهند. إن تاريخكم نفسه يقنعكم بالجرى مع التقدم وإنعاش قوة تجديد الحياة، ولكن فى سبيل تقدمها ونهضتها تظل الهند محافظة على روحها السمح للجنس البشرى كله.

«إن القدم وضع تاج الحكمة على رأس الحضارة الهندية، ولكنه لم ينل من جيشان نشاطها الحيوى شيئا، كما ثبت ذلك جليا فى السنوات الأخيرة من اشتراكها النشيط فى مشاريع يونسكو. والذى نراه منكم من مزج القوة بالحكمة، يقنعنى بأن بلادكم ستتغلب على محن العصر الحاضر بكل نجاح. الهند مسرح لمضادات عجيبة جدا، وهى تصلح لان تجرب فيها تجربة جريئة لم يسبق إليها بهذه الوسعة أبدا. والمسائل العامة التى تواجه العالم كله اليوم، توجد فى الهند على قدر عظيم وضرورة ملحة لا نظير لها فى غيرها من البلاد. وسعة المهمة التى تواجهكم، تحملنا على احترامكم، والطريقة التى تعالجونها بها، تقدم أسوة صالحة للعالم كله. إنكم فى داخل حدودكم تعملون لأكثر من حظ بلادكم، فالعالم كله يعلم أن حظه كذلك فى أيديكم بمقدار. وتتلخص مهمتكم فى القيام بانقلاب صناعى لم يسبق إليه، فتبيدون الفقر والجوع، ومع ذلك تبقون مؤمنين بالمثل الأعلى للسلام والعدل والحرية — المثل الأعلى الذى نادت به هيئة الشعوب المتحدة، والمثل الأعلى الذى تجرى وراءه يونسكو. وهل نحتاج إلى ضمان أحسن لتعاوننا المتواصل من هذا الضمان القوى؟

«إن الجرأة الهادئة والتبصر اللذين تواجه بهما الهند المسائل الهامة من إدخال الصنعة الحاضرة فى الحضارة العتيقة، قد بين ذلك شاعركم العظيم، رابندراناث

طاغور، بطريقة ملهمة. فقال 'أشعر بالافتخار أننى ولدت فى هذا العصر العظيم، وأعلم أننا نحتاج إلى زمن لتطبيق أنفسنا على الظروف التى ليست جديدة فحسب، بل تكاد أن تكون على عكس الماضى. لنعلن للعالم بأن الفجر قد أخذ يبزغ، وبأننا لن نتأخر ولن ننزوى فى النواحى المظلمة، بل نتواجه بعضنا بعضا فى جوء التفاهم المتبادل والثقة العامة على الأرض المشتركة من التعاون، ولن نربى روح الانكار والرفض، بل نقبل بالغبطة والسرور ذلك الذى يزدهر دائما أحسن ما فينا!'»

الناسك الذى أغواه الشيطان

لكاتب فاضل

قال السيد (بوذا) وقد انتهت الأمطار، «ها قد آن الأوان لنغادر هذا المكان المنعزل ونعود إلى العمران لنشر الحق بين الخلق». سمع آنندا هـذا فحزن لفراق القمم الثلجية التى كانوا يتمتعون بجمالها طول الشهور الماضية وقال متذمرا متأوها «هذه هى الجبال التى تبتهج بها روحى وتجزل».

سمع السيد كلامه فأجابه قائلا «لا تقل هذا! يا آنندا، فان ميقات الراحة والمراقبة قد مضى، بل الأولى بك أن تقول، إنى منحدر فى الوقت المناسب لأقوم بواجبى على مرأى من الناس ومسمع، بل عليك أن تقول، إن طرق المدينة هى التى تبتهج بها روحى، حيث يكد العمال ويعرقون، ويتعذب الشيوخ ويئنون، ويكدح الخدم ويرزؤن، وتمشى الثيران بعيون كليلة وأقدام تعبة، محمولة بأحمال ثقيلة، وسط غبار أقدامها تحيط بها الذباب من كل جانب!»

«سأقول ما أمرنى به سيدى» أجاب آنندا بكل خضوع.

وبينما كانوا يقطعون الطرق فى المدن والقرى ويسلكون المسالك بين مزارع الأرز والغلات، رأوا زارعا يبذر مزرعه ويسوى التراب بأقدامه، فما كان من المبارك إلا أن وقف أمامه مادّا إليه كشكوله.

نظر إليه الزارع مريبا متذمرا ثم حرك رأسه وزجره قائلا «إنى أحرث الأرض، ثم أبذر البذور، وأحرس الزرع شهورا طويلة ليلا ونهارا، وأدافع عنه دفاعا مجيدا، ولكنك، أيها الناسك، ما ذا تفعل أنت؟ لا شيء! أخلدت

إلى الكسل ولجأت إلى البطالة! عد إلى الحياة واحرث، ثم كل هنيئا مريئا!»

فأجابه المبارك قائلا «وهذا هو ما أنا أفعله. إنى كذلك مزارع!»

احتد الزارع فقال حاقدا «ما أعجب حرثك هذا! تهيم على وجهك، وتدخل حقول الآخرين، وتسئل طعامهم! وإنى لا أرى معك النير أو الثيران أو المحراث أو المنخس».

فأجابه المبارك قائلا «إن الايمان هو البذر الذى أبذره، وبغيث الزهد أرويه، وبمحراث الشريعة أحرث قلوب البشر. والجهد هو ثورى، وإرادتى التى ركزتها فى النهاية من البداية، هى المنخس الذى أزاوله. والأبدية هى التى تثمرها الأرض بحرثى، والذى يتقن هذه الزراعة يتجرد من تقمص الروح!»

ولكن البرهمى — لأن الزارع كان برهميا — حرك رأسه برفض وازدراء، فتولى المبارك ورفقائه وشرعوا فى سيرهم.

«إنه من الذين لم يهذبوا أنفسهم بالنسك» قال منكولانا، وهو يمشى مع السيد «ولذلك لا يخطر فى باله إلا النفع المادى. فينفر من الشريعة».

سمع السيد الكلام فقال «إن الذى لا يملك هواه، لا يطهره النسك، فهو ينظر إلى الدنيا — إلى حقوله النضرة — ويقول، أنا رب كل هذا، وهذا كله لى، ولا يخطر فى باله أن الشيخوخة والموت يرصدانه — والشيخوخة والموت كراعى الماشية القاسى الذى يقودها بعصاه الغليظة إلى مرابدها».

وتمتم دهما سينابتى قائلا «وأخيرا يهلك كما يهلك مالك الحزين على البركة التى لا سمك فيها!»

وعند ذلك التفت بنج كورى، أحدث المريدين سنا، إلى ورائه وقال «ها إن

الزارع يهتف بنا. هو يدعونا إليه. انظروا إنه يصيح ويحرك يديه».

«دعه يصيح فى مكانه!» قال منكولانا غاضبا «هل يعود المبارك على أمر بخيل جلف؟»

«أجل، إنى أعود على أمر مجذوم أو كلب!» قال المبارك باسما، فرجعوا أدراجهم.

وقد ألقى المزارع نفسه على قدمى السيد وهو يصرخ مستغيثا «لقد أثمت ولقيت جزاء إثمى، كما يلقى اللص جزاءه إذا رآه عسس الملك. فانى ما عدت إلى تسوية أرضى، إلا نهشنى ثعبان، وإنى ميت لا محالة!»

قال هذا ورفع قدمه متوجعا، وقد شهدوا أثر انزلاق الثعبان لا يزال بارزا على أرض الحقل الرطبة.

وإذ ذاك نظر السيد إلى بنج كورى، المريد الصبى الذى كان من رعاة الماشية وقال «ولدى، هل رأيت أحدا من رفقائك الرعاة يلدغه الثعبان؟»

«أجل، رأيت ذلك مرارا».

«فما ذا كانوا يفعلونه؟»

«كانوا يموتون، إلا أن يدركهم الله برحمته فيعيشون».

«يا ليت تدركنى رحمة المبارك، وإن كنت مذنبا!» صاح الفلاح راجيا متذللا «إن حياتى بيد المبارك أعيش إن رحمنى السيد!»

«اسمع أيها الرجل» صاح منكولانا «ما كان ذلك الثعبان، إلا خيط حظك، وجاء ليهبك ثمرة ذنوبك فى حياة من موالدك السالفة».

«دع الشريعة تنام هذه الساعة يا منكولانا» قال السيد منتهرا «وقل لى أنت

يا بنج كورى، عندما كان يدرك الله الملدوغ برحمته، فهل كان يعيش برحمته وحده دون أن يساعده أحد من رفقاءك؟»

«كلا، أيها السيد، كنا نسعفه بكل ما نعلمه ونقدر عليه».

«إذن، افعل بهذا المنكود كل ما كنت تفعله إذ ذاك».

فأخرج الولد من حزامه سكين الصيادين الذى ما زال باقيا معه، فشرط به جرح البرهمى. فتدفق الدم بقوة، ووضع على الجرح حجرا صغيرا ذا مسام، فاخذ يولول الملدوغ متوجعا. وبعد هنيهة أخذ الولد شيئا من الطين ووضعه على الجرح ثم ربطه بقطعة من قماش المزارع نفسه.

وقد ظل المبارك يراقب كل ذلك بعناية كبيرة، وأخيرا قال للولد سائلا «هل هو يعيش؟»

«نعم يعيش».

وحينئذ جمع البرهمى كفيه راكعا لاظهار تذلله وقال بكل خضوع «ليسمح لى المبارك إن أرافقه وأتعلم الشريعة».

تفحص المبارك وجه البرهمى مليا ثم أجابه قائلا «لا. تحدثنى نفسى بأنك لم تتأهل لحياة النسك بعد. وفوق هذا إن هجر جميع الزراع الطيبين مزارعهم الجيدة (وهنا تبسم المبارك) فلا يكون لزارع مثلى ومثل رفقتى هؤلاء ثمار فى الموسم».

«إذن هل لمثلى أن يتبع الشريعة الغراء ويبقى فى قريته؟»

«ليس أنت وحدك، بل على كثير مثلك أن يظلوا ساكنين فى قراهم متبعين الصراط النير، لينال الجنس البشرى نجاته بالشريعة».

وإذ ذاك شرح السيد له «الحقائق الأربعة النبيلة» وبين له كيف يتمكن من

إطفاء الشهوة ، ثم خاطبه قائلا «ويبدو لى مع ذلك أنك لا ترغب حتى الآن فى إطفاء الشهوة إلا قليلا» .

ولكن البرهمى رفع عقيرته قائلا «إنى ألتجىء إلى بوذا ، وألتجىء إلى الشريعة ، وألتجىء إلى الجماعة» .

«نعم» خاطبه منكولانا حانقا «عندما يتعلق الثعبان بقدمك ! وهل للبارك ثعابين فى كل مكان ليقنع بالشريعة من كانوا مثلك ؟»

«أقم فى قريتك» قال السيد للبرهمى بلطف «وتدبر فى كل ما سمعته منى ، ولما تنتهى عن شغلك فى الموسم ، تأتى إلى حيثما كنت ، لتتلقى التعاليم الأخرى» .

«وهلا تذبل جذور النجاة فى داخلى ، إن لم أسمع وأر المبارك كل يوم ؟»

«هذا هو ما تقرره أنت . ومثل النحلة التى تجمع العسل من دون أن تجرح الزهرة وتنهب عطريتها أو بهجتها ، يبقى تلميذى فى قريته» .

تردد الرجل ، بعضه يرغب فى مصاحبة المبارك وبعضه يريد التشبث بحقوله وثروته ، ثم خاطب السيد قائلا «ولكن كيف يعلم المبارك أنى أتبع الشريعة إن لم أرافقه ؟»

«لأعلمن ذلك . رائحة الأزهار لا تنتشر خلاف مهب الهواء ، ولكن رائحة حياة المرء الطيب لا يسدها الهواء بل تذيعها فى جميع الجهات . تذكر هذه الساعة ، ساعة الألم والخوف . لقد طرق طارق الموت على بابك ، ورأيت بعينيك أنك لا تملك زادا لتلك الرحلة ! تعالوا أيها النساك !»

ولى المبارك ظهره وذهب فى طريقه ، وبعد مسافة قصيرة ، نزلوا فى مكان ليستريحوا .

«بنج كورى !» رفع السيد صوته «يحدثنى قلبى أن أسألك سؤالا . كيف علمت

أن الرجل يعيش ؟»

«لأن الثعبان الذى نهشه لم يكن ساما».

«ليس ساما ! كيف علمت ذلك ؟»

«لأنى رأيت الثعبان بعينى رأسى، أيها السيد ! إنه كان لا يزال منزويا فى الوحل، ولكن البرهمى لشدة فزعه لم يستطع ملاحظته».

«إذن كنت على علم بأن لدغته ليست بمميتة ! ومع ذلك شرطت جلده، وهو يصيح ويولول من شدة الألم !»

«هنالك مثل فى قومى» أجاب الولد وهو خجل «ثلاث أصوات ليس شىء أحلى منها: صياح البرهمى من الألم والخوف، وصياح الولد البكر عند ولادته، والترحيب فى الجنة عند نهاية الحياة».

«لا ريب عند قومك أمثال كثيرة مثل ذلك ! ولكن الذى أتذكره أن تلميذى آذى وجودا حيا، فتأذى به أذية شديدة فولول ! والتلميذ يقول عن هذا الصوت أنه حلو !»

«وكذلك هو لوث نفسه بالغش» قال سرى بتا.

«كان الرجل نهر المبارك» قال الولد معتذرا عن نفسه «فأردت أن أسوق إليه الألم كمعلم، ورأيت أن درس ذلك المعلم كان قاسيا ونفذ إلى قلبه !»

«لقد ارتكب الولد شرا عظيما، لا ريب فيه» قال سرى بتا.

«ولكنه حفظ حياة برهمى بعلمه» قال منكولانا بوجه عبوس «أنا بنفسى ولدت برهميا وأعلم أنه ليس بعمل صغير».

«نعم» أيده آنندا قائلا «وهو كذلك عاقب جلفا على احتقاره المبارك».

«أجل» أردف منكولانا قائلا «إن عمله حسنة فى رأيى. ولا ينبغى لأحد أن يبغض هذا الناسك الصغير».

وما زال الولد بنجكورى يلاحظ وجه السيد، والكل سائرون فى طريقهم، وهو قلق لا يعرف هل السيد راض عنه أو ساخط عليه.

وفى المساء عندما ألقوا عصا الترحال بانت للولد الحقيقة المرة، فقد قال السيد «اكتشفت اليوم أن تلميذين من تلاميذى لا يصلحان للشريعة الغراء بعد. هنالك ذلك البرهمى وهنا بنجكورى هذا».

ثم نظر السيد إلى بنجكورى الذى كان يوقد النار لطبخ طعامهم وقال له «يا بنجكورى، كيف أنت تشعل النار، وهى ليست بموجودة ههنا؟»

سمع الولد هذا فأخذه العجب وقال «ما ذا؟ أفرك حجرين فتشتعل النار أيها السيد».

«وأنا كذلك أشعل النار إذا وجدت حجرين. عليك أن تذهب إلى ذلك البرهمى الذى رأيناه آنفا، وتخدمه لمدة شهر كامل — ترعى ماشيته وتفعل كل ما يأمرك به. أما أجرك على الخدمة، فيكون ذلك العلم — علم الشريعة الغراء — الذى يصلك عقب حراستك الطويلة المملة فى الليالى السوداء».

وقد احتج كل من سرىبتا وآنندا قائلين:

«تفكر أيها المبارك» قال آنندا «إنه ليس إلا ولد صغير. وأما البرهمى، إن صدقت فراستى فيه، فان قلبه أشد قسوة من الحجارة».

«لقد أذنب الطفل. لا شك فيه» قال سرىبتا «ولكنه يمكن تطهيره بتعليمه الشريعة كل يوم. وإنى لألوم نفسى على غفلتى عن تعليمه».

كان يبدو منكولانا عبوسا أكثر من المعتاد وخاطب السيد قائلا «وهل الولد

يخبر البرهمى بخديعته التى آذته كل هذه الأذية ؟ »

« هذا هو ما يقرره التلميذ بنفسه » .

غرق بنج كورى فى بحر أفكاره وظل صامتا .

« أ ليس عندك شىء تقوله ، أيها الناسك » قال السيد .

« لا شىء ، أيها المبارك » .

« لا شىء مطلقا ؟ »

« لا شىء . وإن كان لا بد لى من أقول شيئا ، فأقول ، اختار السيد لنفسه فى تلك الليلة المخيفة بكهف اللص الفظيع تلميذين . وقد أرسل السيد واحدا منهما ليبحث عن ذنوبه التى تجرى الآن وراءه . وقد أذنبت أنا كذلك على رغم أن المبارك شملنى بعطفه ورحمته . والآن هو يرسلنى أيضا وراء ذنبى بينما الذنب حديث وضعيف . ولو لم يفعل السيد ذلك ، لدهمنى ذلك الذنب بعد أن يكون شب وتقوى ، وأنا فى غفلة عنه » .

ولما أرخى الليل سدوله ، وجدوا الولد متوجها نحو قرية البرهمى .

(٢)

كان الليل مظلما حالكا ، وبعد الجهد الجهيد وصل بنج كورى إلى القرية ثم إلى بيت البرهمى ، وكان الباب مغلقا من الداخل ، خوفا من السراق واللصوص ، لأن ربه كان ثريا . طرق الولد الباب وما زال يطرقه لمدة طويلة ، حتى فتح .

« البرهمى متوعك » قال الخادم « وهل عليه أن يأتى ليتصدق على صبى مهين ، سافل المولد ، دنى العمل مثلك ، إذهب على وجهك ، تعسا لك ! » وغلق الباب .

غير أن بنج كورى ما زال مصرا ملحا يطرقه حتى فتح مرة أخرى وخرج

خادمان من الرجال الأشداء وضرباه بالهراوة قائلين «الآن تذهب؟»

«قولا للبرهمى إن المبارك الذى شفاه، قد أرسلنى إليه.

خرج البرهمى بنفسه، خائفا وجلا متسائلا «هل أرسلك المبارك لتأخذ منى هدية له ولنفسك؟ إنى رجل فقير، وقد رأيت بعينيك مزرعتى الحقيرة!»

«بلى، رايتها، ولكن لا المبارك يريد الهدية ولا أنا أريدها».

«فهل سحب المبارك عطفه وبركته عنى؟» صرخ البرهمى فزعا.

«كلا. إن منح المبارك مبذولة من دون استرداد أو طلب أجر، مثل نور الشمس الذى ينفـــذ حتى إلى المكان الذى ليس به حى يتنفس، كما يصل إلى حقولك الغنية، أيها البرهمى!»

«إذن قل للبارك إن موسم الحصـاد إذا انتهى، يحضر ديوندراناث البرهمى إليك ويتلقى العلم على قدميك».

«ولكن السيد يقول: هل ينتظر ذلك الحصاد، حصاد الروح الذى هو يعتنى به؟ إن المواسم الأرضية لا تنتظر، تنضج البذور لميعادها وبعـد النضج تتحول إلى اليبس، ولذلك أرسلنى إليك مرشـدا لك. وإنى سأبقى عنـدك شهرا كاملا وأعلمك الشريعة الغراء».

«هل أرسلك أنت — الولد المهين، الشحاذ الوغد، سافل الولادة — لتكون مرشـــدا للبرهمى الذى جعلته حسـناته فى الموالد السـابقة نبيلا وغنيا فى الحياة الحاضرة؟»

«ليكن كما تقول، ألست هذا الصباح عندما كنت متألما وفزعا من الموت، التجأت إلى بوذا، والشريعة، والجماعة؟»

«نعم ولكن السيد قال لى، أقم حيث كنت فى قريتك وكن تلميذى هنالك».

وعند ذلك عاد بنجكورى إلى رشده فجمع كل قواه كما يجمع الواحد أنفاسه فى الصباح البارد، شديد البرد قبل أن يغوص فى الماء البارد القارص، وقال فى نفسه «والآن أنا ألاقى ذنبى وجها لوجه» ثم رفع عقيرته قائلا «أيها البرهمى إن ذلك الثعبان الذى نهشك لم يكن ساما مميتا!»

«لم يكن الثعبان ساما؟»

«لا. لقد رأيته بنفسى. إنه كان من تلك الثعابين التى تعيش فى الوحول والتى طالما رأيتها بجنب الأنهار عندما كنت راعيا للماشية وقبل أن ينجدنى السيد».

«أنت بنفسك رأيته ومع ذلك شرطت جلدى ولحمى؟ أهرقت الدم البرهمى بدون سبب! أنت يا راعى الماشية!»

«أجل، فعلت ذلك!»

«وهل بوذا هو الذى أمرك به؟»

«إن السيد ما كان يعلمه. أنا وحدى رأيت الثعبان».

سمع البرهمى هذا وكاد يتميز من الغيظ فما كان منه إلا ضرب الولد بالمشعل الذى كان فى يده كرتين. آذت آلام الحروق الولد كثيرا ولكنه ثبت فى مكانه رابط الجائش، قائلا فى نفسه «الآن وجدت ذنبى قد لقينى وجها لوجه وبدأت أتملص من شباكه. لقد صاننى السيد من الجحيم حقا!»

«ولِمَ فعلت أنت أيها الوغد اللئيم؟» قال البرهمى وأسنانه تصتبك من الغضب.

«لأنك كنت احتقرت المبارك!»

سمع البرهمى هذا وسكن غضبه فجأة وسأل بعجب ظاهر «وكيف علم بوذا

ما فعلته أنت ؟ »

« سألنى السيد قائلا ، كيف علمت أن البرهمى يعيش ؟ فأخبرته بكل شىء ، ففرض على الكفارة بأن أعود إليك وأخدمك من دون أجر طول الشهر القادم » .

« إذن جئت لتكون خادماً لى ؟ »

« نعم . هذا هو ما أمرنى به المبارك » .

« نعم ، وبدون أجر ! »

وإذ ذاك نادى البرهمى واحدا من خدمه وأخذ من يده الهراوة الغليظة التى كان يحملها للدفاع عن اللصوص . وأخذ يضرب بها الولد حتى كلت يده ، وهو يصيح قائلا « ولكنى أعطيك الأجر على خدمتك أيها الوغد الذى ولد فى الاثم لتذوق وبال سيآتك التى ارتكبت فى الموالد السابقة ، و تنال جزاء شرطك لحم البرهمى بسكينك ! » وأخيرا حمله الخدم وألقوه فى زريبة تضربها رياح الليل الباردة من كل جهة ، وتركوه مقروحا ، متألما ، محروقا .

وفى الأسابيع التى تبعت كان الولد بنج كورى يفكر فى الأسطورة القروية التى تقول بأن العفريت اختطف التاجر المغرور « رام ناث » وجعله خادما له فى بحر من البغضاء القديمة المتواصلة بين الجنس البشرى والجنس العفريتى ، وكيف أن أمواج هذا البحر تغمره الآن كما كانت تغمر رام ناث .

وما زال الولد يسعى ليتذكر الحقائق التى علمه إياها السيد ، فيطرد كل غضب من قلبه ، ويقف كل يوم بخضوع ماداً يده بكشكوله يلقى فيه أهل البرهمى كسرات بقايا من المأكولات التى لا تصلح لهم بحال . وما أسهل له أن يقطع عنق البرهمى بسكينه ويفر إلى الجبال التى لا تبعد أكثر من عشرة أميال . يستطيع أن ينتقم لنفسه فى غسق الليل ، وإذا وصل الجبال فلا يتمكن أحد من القبض

عليه. ولكنه ما زال يطرد الحقد من قلبه ويقف بكشكوله خاشعا متذللا ...

وكان البرهمى يجوعه، ويرفسه بقدمه، ويشتمه، ويأمره بالقيام قبل أن يتنفس الصبح ويشغله فى الأعمال الشاقة المهينة إلى الساعات المتأخرة من الليل، عندما ينام سائر الناس ولا يبقى أحد لتعذيبه.

وقد بزت زوجة البرهمى غيرها حذاقة ومهارة فى الفظاعة والغلظة فكانت لا تترك الولد المسكين يقر له قرار وتؤذيه بكل ما أوتيت من القوة والدهاء.

وقد قال الولد فى نفسه «هذه هى سيئتى التى قال عنها السيد إنها تلين إن قابلتها وجها لوجه بشجاعة، فعلى أن أتذكر دائما أوامر السيد. إنى أدافع هاهنا عن روحى من الجحيم».

وقد كان فى الأسبوع الثالث أن تذكر البرهمى سكين الولد فى حزامه وطالبه به. نظر الولد إلى وجه البرهمى شزرا ثم ألقى إليه السكين صامتا.

«إنه لرحمة أخرى من السيد» تفكر الولد «إنه جردنى من السلاح الذى كان يراودنى إلى شر عظيم، فذبح البرهمى ذنب لا يغفر وهو يتبع صاحبه فى هذه الحياة والتى بعدها إلى آخر الدهر».

ثم خطر له «ولم أتحمل أنا كل هذا العذاب، بينما يتيسر لى أن أقتل البرهمى وزوجته القاسية وأفر إلى الغابات وأعيش بها حرا طليقا كما تعيش سائر مخلوقاتها؟»

إلا أنه عاد إلى نفسه حالا وقال «لا ريب إن هذه الوسوسة من 'مارا' الشيطان الرجيم» وقد تذكر قدوم السيد فى تلك الليلة الرهيبة فى كهف اللص الذى اختطفه منه «لا ريب إن شمس النجاة كانت بازغة فى تلك العينين. إنه جاء لينجيى من شباك السيئات التى دنست نفسى فى الموالد السابقه. آه، لم ذا تحمل كل ذلك السيد، وهو الأمير الجليل، وهو بوذا الرشيد، لواحد مهين مثلى؟»

ثم حدث نفسه قائلا «إن السيد هو الذى أرسلنى إلى هذا المكان، كالجندى الذى يرسل للدفاع عن مركز هام. ولقد علم أن مارا — الشيطان — سيوسوس فى صدرى. وأنى سأكون رابط الجأش وأحارب الشيطان حتى يعلم السيد أنى الجندى الذى لا يقهر، وإن دهمه الموت نفسه!»

ولما وجد مارا، الشيطان، أن إرادة الولد الراعى قوية لا تتزحزح، قال فى نفسه «ليس الآن ولكنى سأعود فى وقت آخر وأغلبه. من الذى كان يظن أن السيد يجعل قلب الولد الشحاذ قويا إلى هذه الدرجة؟»

ولكن مارا يجد مسالك كثيرة توصله إلى حصن الذهن. تسلل ابن آوى ليلا إلى مربط البقر حيث ينام الولد، وقتل عجلا ولد حديثا. فضربوا الولد ضربا موجعا على غفلته، إذ كان عليه أن يحرس المكان ولا يغمض عينيه حتى فى الساعات المتأخرة من الليل. وقد أقبلت زوجة البرهمى سابة، شاتمة، صاخبة، لاعنة، وأخذت تضرب وجهه بنعلها. ثم أرغموه على أن يخرج بالماشية إلى المرعى كعادته كل يوم، فخرج وكله ألم، وذل، وكآبة.

انتشرت الماشية فى المرتع وذهل الولد عنها يفكر فى مصيره، فلم يشعر بمقدم نمر إلا بعد أن افترس عجلا كبيرا. تنبه الولد فوجد السبع فوق العجل فما كان منه إلا أن هاجمه غير هياب وطرده، ولكنه لم يستطع طرد المخاوف التى غلبته من بطش البرهمى القاسى وزوجته الشريرة.

وإذ ذاك تسرب مارا إلى قلبه وأخذ يوسوس له «إن المبارك لا يبالى بولد سافل مثلك. إنه أمير، ابن ملك كبير، وقد عاش فى راحة وهناء، فكيف له أن يعرف تعاسة الفقراء والمقهورين. لم يضربه أحد قط. كيف يتجرأ أحد أن يرفع يده على ابن الملك؟ ولكنه أرسلك إلى هنا لتخدم هذا البرهمى الفظ وزوجته الممقوتة. إنه الآن تحت شجرة باسقة، يستريح فى ظلالها الباردة ويتبجح

بشريعته الغراء، ناسيا بنج كورى المسكين وتعاسته!»

وقد قيل إن المبارك نفسه قد قلق فى نفس هذه الساعة ونادى إليه منكولانا وسرى بتا وقال لهما «أخوى، إن قلبى قلق بسبب الولد بنج كورى، فقد أرسلته ليواجه ذنبه العظيم وهو لا يزال ضعيفا».

ثم سكت المبارك طويلا، والحزن باد عليه، وبعد صمت طويل عاد إلى الكلام فقال «ومع ذلك يجب على بنج كورى أن يصارع إثمه حتى يصرعه. يحدثنى قلبى أنه لا يصلح بعد للشريعة الغراء. فعليه أن يرى الدنيا ويعالج غمراتها، وبعد ذلك يصلح للشريعة ويستقيم على صراطها إلى النهاية».

وكان بنج كورى إذ ذاك متمددا على الأرض الخالية بين الآكام كجلمود صخر تتصادم به الأمواج فوق الأمواج دون أن تؤثر عليه شيئا. هكذا كان بنج كورى حينئذ، وقد تجمد عقله، فهو لا يفكر فى شىء ولا يشعر بشىء.

(٣)

«ما اسمك يا هذا؟» سمع بنج كورى صوتا فى ذلك الصمت الرهيب.

رفع بنج كورى رأسه نحو الصوت من دون أن يرفع بصره، ففى الغابات تسمع أصواتا ليس كلها أصواتا بشرية. وعندما يكون الذهن مهموما قد يسمع المرء أصواتا خيالية.

«ما اسمك أيها الولد الراعى الذى تخلى عن واجباته؟ أنظر إلى وأجبنى!»

«إسمى بنج كورى، وأنا تافه كاسمى. هكذا كان يقول والدى» قال الولد هذا وخفض رأسه مرة أخرى وأخذ يبكى.

«ما هذا؟» قال الصوت «أ تبكى وأنت شاب؟ ما ذا يقول الناس عنك

إن رأوك؟ أ لست رجلا؟»

«شاب!»، «رجل!» والبكاء كعجوز عاجزة! لقد كان هذا توبيخا شديدا. رفع بنج كورى رأسه بنخوة رجل شاب فرأى أمامه فتاة وقال لها:

«وما اسمك أنت؟»

«إسمى سومالاتا».

حدق الفتى فى وجه الفتاة، وشعر كأن نسيما باردا شافيا تهب على جسده المقروح وروحه المكسور.

زوجته التى ماتت فى الربيع السالف يظهر كأنه مضى على افتراقها الدهر. وقد كانت هى كذلك تسمى «سومالاتا» وكأنها عادت إليه حاملة اسمها، ولكن بجسد غير جسدها. وكان يعلم أن الأرواح تتقمص الأجساد بالموالد المتتالية، فأخذته قشعريرة عندما خطر له أن المتوفية الصغيرة التى وضع جثتها على المحرق، قد عادت إليه فى جسد جديد.

فكر الفتى، وهو ينظر إلى الفتاة الماثلة بين يديه، أن زوجته كانت لطيفة، وتذكر أنه عندما كان ينام معها فى الليالى الباردة، يشعر بحرارة لذيذة من جسمها الغض الطرى. وكانت له خاضعة طائعة، لا تضجر ولا تشكو أبدا. جلبها له والده لغرضين: لتطبخ له ولتولد له ولدا يحمل اسمه، وكانت تحمل بلا ريب إن عاشت حتى تبلغ الحلم، ولم يعاجلها الموت.

جلست سومالاتا بجنبه وأخذت تحاوره:

«لمن هذه الماشية التى أنت تحرسها؟»

«للبرهمى ديوندراناث».

« ذلك البرهمى الوقح الوسخ ؟ كل الناس يعرفون أنه يحمل فى صدره قلبا قد من الحجر. لم ذا أنت رضيت بخدمته ؟ »

حكى لها الولد حكايته، فحركت رأسها بعد أن سمعتها وقالت باستخفاف « إنى كذلك سمعت عن سيدك الذى فاز بالنجاة، ولكن يظهر لى (تأوهت الفتاة وقالت برزانة) إنه من السهل لابن ملك أن ينال النجاة. إنهم يأكلون ثمار حسناتهم فى الموالد السابقة، وهى التى جعلتهم حكاما على الناس فى هذه الحياة ».

لم يستحسن الولد هذا الكلام منها، وما زال روحه مشبعا بحب السيد وباحترام الشريعة الغراء، فقال مؤبخا لها « إن المبارك عميق كالبحر الزاخر و رحمته عامة شاملة ».

« صدقت. إلا أنه ابن الملك. هل تجرأ أحد من الناس قط أن يرفع يده عليه، كما فعلت معك زوجة البرهمى هذا الصباح، تضربك بنعلها ؟ »

شعر بنجكورى كأن نار الذل تأججت فى قلبه، فامتلأ غيظا وغضبا. وأشد ما كان عليه أنه رأى الفتاة تشاركه فى الشعور بالذل والغضب. وقد اقتربت الفتاة منه وقالت باشمئزاز ظاهر « إن برهميك ذاك المبغوض يكرهه جميع الناس، وزوجته مثله. إنها امرأة مكروهة خبيثة. صوتها، صوت الغراب المشؤم، ووجهها وجه القرد الأسود. إن الخضوع لمثلها وتحمل الضرب بنعلها لعار ليس فوقه عار! »

وقف بنجكورى على قدميه كأن عقربا لسعه وصاح بحنق شديد « لن أرجع إلى بيتهم ولن أخدمهم أبدا ! »

صمت الاثنان. كل منهما يغالب ما به من الغضب ثم قالت الفتاة « وإنى لما كنت قادمة إلى هنا، رأيت البقرة التى هجم عليها النمر ميتة. تفكر ما ذا تقول زوجة البرهمى ؟ »

«إنها تقول بأنى قتلت البقرة!»

«ثم هى تضربك بحذائها مرة أخرى ضربا أشد من قبل!»

«إنها لن تمسنى بنعلها الملعون مرة أخرى. لتضرب به زوجها. وإنى لأخنقها بيدى هاتين!»

وبينما هما يتكلمان ذاع خبر موت البقرة وغياب الولد الراعى، فخرج البرهمى من القرية وهو يصيح بملء فيه «بنج كورى!»

وصلهما الصوت كذلك فقالت الفتاة «يناديك الصوت باسمك» وأخذ الاثنان يصغيان بارتعاب.

«بنج كورى! أيها الولد النذل! يا ابن العفريت!»

أصغيا إلى الصوت، ثم نحّت الفتاه سومالاتا أغصان الأكمة جانبا، ورنت من خلالها وقالت لبنج كورى خائفة «وخدمه كذلك معه، بأيديهم العصى الضخمة، ربما حملوها خوفا من النمر. ولكنهم ينهالون عليك بها ضربا إذا وصلوا إليك! تعال معى يا هذا، فانى لا أحتمل أن أراك تضرب مرة أخرى!»

ثم تناولت يده، وهو مطاوع لها، وساقته فى طريق غائر وسط أشجار القصب. ولقد كان سهلا عليهما لتعودهما على حياة الغابات أن يتسللا غير منظورين بين الآكام الملتفة.

«بنج كورى!» سمعا صوت البرهمى وقد ضعف لبعده عنهما.

وصلا بعد أن قطعا مسافة ميل أو نحوه إلى الأرض الصاعدة نحو الجبال المغتصة بالغابات، ولما تركا الحقول وراءهما وبلغا داخل الغابة رقص قلب الولد الراعى سرورا ولم يتمالك من الهتاف قائلا «آه هذه هى الأماكن التى يتواجد

بها روحى!» ولم يثنه من هتافه إذ تذكر نفسه وعاد إليه حزنه، فما كان منه إلا أن جلس خائرا كئيبا وعاد إليه البكاء.

«ما هذا؟» صاحت الفتاة موبخة «إن بقينا هاهنا، قد يتمكن البرهمى منا. قم. ألست رجلا؟ تجرأ!»

«لقد نبذت الشريعة الغراء ظهريا، وعصيت المبارك، سيدى!»

«لم يرسلك المبارك لتضرب بحذاء زوجة البرهمى!» قالت الفتاة وأخذت بيده فقام وأخذا يتوغلان فى الغابة.

وأخيرا نزلا بجنب صخرة عظيمة سوداء، ينزل من فوقها شلال الماء الصافى، فارتووا منه.

صاحب بنجكورى الفتاة طول هذه المدة ولم يخطر فى باله أن يسئل عن حكايتها، وهى كذلك لم تر حكايتها تستحق أن تحكى، ولكنه سئلها الآن عن نفسها.

إنها كانت من طائفته نفسها، ولا قيمة لحياتها مثل حياته، بل هى أحقر منه لأنها من الجنس الضعيف. بلغت الخامسة عشر من عمرها، ولكن زوجها توفى. كانت عاملة، وما ذا عسى أن تكون غير ذلك، إنها تجنى الآن ما سبق لها من السيئات فى حياتها السابقة، فهى أرملة محقورة بائسة.

سمع بنجكورى قصتها فلم ينكر منها شيئا، بل حسبها كأنه عوض بها عن زوجته المتوفية. كلاهما كانا متشردين مهينين لا قيمة لهما، يهيمان فى الغابة كأنهما من بذور الحسك التى تطير مع الرياح.

وفى الظهر اقتاتا بثمار الأشجار، وفى المساء اختارت سومالاتا شجرة باسقة ملتفة، فاستقرا تحتها، ولما أرخى الليل سدوله استلقيا جنبا لجنب.

والآن شعر بنج كورى بالخوف الذى كان وجد مأمنه منه فى المبارك ، قد عاد إلى قلبه ووجد نفسه لا ملجأ له ولا مدافع عنه ، فما كان منه فى ذعره الشديد إلا أن ألصق جسده بالفتاة التى كانت أشد رغبة منه فى الالتصاق ، فأحس بحرارة جسدها الغض الشاب وصحبت الحرارة رغبة نفسية غلابة فخر صريعا لها . كان ذنبه الأول فراره من ملجأه ، والآن ارتكب جناية أخرى فوق جنايته الأولى .

كان الولد غاصا فى نومه يغط غطيط المطمئن من نفسه ، إذ طرقت سمعه قهقهة «كوئل» ذلك الطير الذى يسخر من سائر الناس ويقهقه على العالم بأسره . فاستيقظ فزعا . وإذ ذاك أدرك ما جنته نفسه . نظر إلى سومالاتا وهى لا تزال غارقة فى النوم ، تفرقت ثيابها ، وانتشر شعرها الفاحم ، وجبينها مبلل بالندى وهى تتنفس كأنها تتأوه . أحس بنفور واشمئزاز وحول نظره إلى جهة أخرى ، وقلبه يرتعد خوفا وحزنا .

تحركت الفتاة وتقلبت ، ثم انفتحت عيناها ، فتبسمت :

« سوامى ! » (سيدى الزوج) قالت ذلك ، إذ لا ينبغى للمرأة أن تلهج باسم زوجها .

نظر إليها كرة أخرى ، فتلاشت الابتسامة من وجهها ، فجلست شاعرة بالخطر والغضب ، ثم قهقهت وطوقت عنقه بيديها اللطيفتين ، فشعر بلينها ووجدها شهيئة مرة أخرى ، فقاما يدا بيد من مبيتهما .

وإذ ذاك أشرقت السماء بنور الفجر ، فكان منظر الغابة خلابا ساحرا . وكان من الطبيعى أن يشعرا الآن بالجوع ، وما أسرع ما وجدت سومالاتا ما يشبع جوعهما . رأت حجلا سمينا فرمته بحجارة أصابت جناحه وكسرته ، فجرت الفتاة والفتى معها حتى قبضا عليه ، فشواه على النار التى أوقدها بنج كورى من الحطب

الذى جمعه من الغابة ، ثم أكلاه هنيئا مريئا. وهذه كانت معصية بنج كورى الثالثة ، فقد أهلك نسمة تتنفس .

فطن لذلك الفتى واستولت عليه الكآبة ، وقبل أن يتمكن من التفكر ، اقتربت منه الفتاة ، فنظر إليها ورأى فى عينيها بريقا لم ير مثله قبل «لقد تولد ولدنا فى داخلى» قالت هى بدلال «شعرته يتحرك تحت قلبى» ثم وضعت رأسها على كتفه وأخذت تتنفس بسرور عظيم .

وقد رآها بعد ذلك أكثر بهجة ونشاطا ، كأن روحا جديدا قد حل بها وضاعف حيويتها ، وقد بدأت الغابة تزدهر وأخذت ثمار مونغو البرية تنضج ، فكانا سعيدين يحسبان كأنهما فى جنة فوق الأرض المملوءة بالأحزان والآلام .

تقدمت الأيام سراعا وأخذ نشاط الفتاة يقل ويعاوده الكلل والملل ، فتمضى ساعات فى الاستراحة والذهول ، حتى بدأت الأمطار وأخذت العواصف تهدد كوخهما بالقلع والتخريب ، فكانا فى كل ليل يسهران ويدعمان أساسه خوفا من السقوط .

كانت الليلة حارة قائظة يصعب التنفس من وقوف الهواء ، فما كان من سومالاتا النائمة قبيل الفجر إلا أن ألقت رداءها وهى لا تشعر ، فوصل طرف الرداء إلى ذبالة السراج ، فأخذ النار ، ومن الرداء وصلت النار إلى بذور الخروع التى جمعها الزوجان من الغابة لسراجهما ، فالتهبت ، ولما تنبها كانت ألسنة النار وصلت إلى سقف الكوخ ، فأسرعا بالخروج مذعورين مبهوتين لا يهمهما إلا أنفسهما ، وإذ ذاك شعرت سومالاتا بوخزة فى داخلها فعلمت أن ساعة الوضع قد دنت . وكذلك شعرت بعطش شديد. ولم يكن لديهم الماء فالنيران قد دمرت آنية الماء مع الكوخ ، فاضطر بنج كورى أن يحمل صاحبته إلى شلال بعيد المسافة . وهنالك تغلبت الآلام على الفتاة وبعد أن بلت حلقومها ، أخذت بعنق حبيبها

بيديها وقربت وجهه إلى وجهها فقبلته بحرارة متناهية وقالت :

« إذهب يا زوجى الحبيب ، فان وجود الزوج بجنب زوجته فى مثل هـذه الساعة ، شؤم ونحس » .

ثم تبسمت وقبلته بحرارة أشد من الأولى وقالت « إذهب يا عزيزى ، ولا ترجع حتى تسمع صفيرى » .

أطاع الفتى أمرها ، وابتعد منها .

(٤)

مضت ساعة والفتى ينتظر بلهفة للصفير فلم يسمع شيئا ، ولما عيل صبرا عاد أدراجه على غير دعوة .

وما ذا شهد ؟ شهد حبيبته ميتة لا حراك بها وجنينها النصف المولود كذلك قد مات ، فألقى بنج كورى نفسه هنالك وأخذ يبكى وينتحب . كم بقى الفتى على الأرض منتحبا ، لم يعلم ذلك قط ، إلا أن يدا مست كتفه ، فانتبه مـذعورا ورفع عينه ، فوجد منكولانا العبوس واقفا بجنبه ، وهو يقول :

« إن الدنيا قد اصطادتك أيها الناسك ! وأحزان الدنيا مزقتك كل ممزق ، كما تمزق السباع الثور التائه ! »

فلم يكن من الفتى البائس إلا أن ألقى نفسه على أقدام الراهب وأخذ يبكى بكاء مرا . ولكن الراهب المتقشف أخـذه بكتفيه بخشونة وشدة وأوقفه على قدميه ، وعندما نظر فى وجه الولد التعس ، لان قلبه ولاحظ جثة الفتاة الميتة فقال له مشيرا إليها « هل هذه طابت لك عندما هربت من خدمة البرهمى ؟ »

« إنها كانت إلهة الرحمة والحنان لى ! »

«صه! لا وجود لشيء كهذا. ومن الحمق أن تقول كما قلت. كل ذلك وهم على وهم، أجل إنه حلو، ولكنه كالحلم. اتبعنى أيها الناسك!»

وقاد الفتى بيده كما يقاد الذى فى الغيبوبة، فكان يمشى بعينين مفتحتين بين أناس متحركين من دون أن يراهم، حتى وصل إلى جماعة من الاخوان كان بينهم المبارك بنفسه.

وإذ ذاك جمع النساك من الغابة الحطب وجعلوا منه كومة لاحراق جثة الفتاة، ووضع فوقها بنجكورى غصنا شائكا، يرمز إلى أن فراق الروح المتوفية لا لقاء بعده، ولكنه فى قلبه كان لا يزال يشتهى ويتمنى لو تيسر لسومالاتا أن تعود إلى أحضانه. وهذه كانت جنايته الكبرى، لأنه أخلد إلى هواه بين يدى السيد نفسه.

وقد أدرك النساك ما يختلج فى قلبه فأخذوا يتهامسون بينهم «ما أطيب المبارك، وما أكرمه! يرى هذا الراعى الوغد تصلح نفسه، وهى لا تصلح أبدا. وهل يتمكن السيد من نسج ثوب حريرى من خيوط الكتان؟ ولكن السيد نفسه كان صامتا يفكر فى «يسودهارا»، أم ولده «راهولا». كان ينظر إلى بنجكورى بنظرات كلها حزن وألم.

وفى الأيام التالية كان بنجكورى يشعر بما تنطوى عليه نفوس النساك من الاحتقار له والحقد عليه، فكان يمشى معهم من دون أن يرفع نظره إليهم، كأنه الطيف الذى يمشى فى الغابة المشتعلة بالنيران.

وذات صباح عندما أنهكت الأحزان بنجكورى، وتمنى لو يجد صديقا يؤنسه ويعطف عليه فى محنته، فرفع نظره فوجد منكولانا يسير بجنبه ففتح فاه قائلا:

«الأخ الكبير!»

«تكلم أيها الناسك، فانى مصغ لك» أجاب منكولانا ورنة صوته تنبأ بعطفه.

«كيف علم المبارك بهروبى من البرهمى ؟» قال الولد هامسا كأنه يخشى أن يسمعه أحد .

«كيف علم ؟ أخبره البرهمى بنفسه» .

«البرهمى نفسه ؟»

«نعم . هل تتذكر 'بهوت ناث' أحد خدامه ؟»

اقشعر جلد بنج كورى بسماع هذا الاسم ، لأنه جرب أن الرجل ما سمى بهذا الاسم إلا لأنه سيد العفاريت ، فقد كان فى منتهى القساوه والفظاظة ، وقد انهال مرارا على الولد بالضرب .

وكأن منكولانا شعر بما فى قلبه فقال «لا يزول الحقد من القلب إذا بقى المرء يتذكر ظلم غيره عليه . أ لم تسمع هذا من لسان المبارك نفسه ؟»

«بلى ، سمعت ذلك» .

«وكذلك أ لم تسمعه يقول إن الذى لا يطهر نفسه من الغضب ، لا يصلح للرداء الأصفر ولا ليكون تلميذى ؟»

«بلى سمعت ذلك ، وسأطهر نفسى من الغضب كما أمر المبارك ، ولكن هذا بهوت ناث كان لى سيد العفاريت ، فلما سمعتك تلتهج باسمه ، ارتعد جسدى كما يرتعد الراعى من زئير الأسد فى كوخه الضعيف بالغابة» .

«لا يخيف زئير الأسد الراعى إن لجأ إلى السيد ، وإلى الشريعة ، وإلى الجماعة ، لأنه يكون حرز منيع من كل خطر . شيد لنفسك ، أيها الناسك ، حصنا كهذا» .

«ساعدنى يا أخى الكبير ، فانى سأفعل ما تقول» .

ضغط منكولانا على ذراع الولد بعطف فى الظلام وقال «جاء هذا الرجل ،

بهوت ناث ، فى نفس اليوم الذى هربت أنت فيه . ووجهه ينبىء بما فى نفسه من القسوة والغلظة ، ولكنه كان يبكى عند مقدمه وقال : ' لقد رأيت بعينى رأسى قدرة المبارك ، وتجلى لى ما أنا عليه من الشر والضلال . أرسل المبارك إلى سيدى البرهمى ولدا غرا غير مدرب ، من الطبقة السافلة ، وقد ضربناه نحن — سيدى وأنا — بلا مرحمة كأنه ليس من الأحياء . وهذا الصباح ضربته زوجة البرهمى فى وجهه بحذائها وكذلك ضربه زوجها من دون ذنب ارتكبه ، ولكن هذا الولد تحمل كل ذلك الأذى الشديد بوجه كأنه وجه القديس الذى أصبح فوق كل خوف وعاطفة نفسية . ما أعظم قدرة المبارك سيد هذا الولد — الولد السعيد النبيل الذى تحمل كل قسوتنا بصبر جميل من دون أن تعرف عيناه الدموع ، أو تجد البغضاء سبيلا إلى قلبه ، فهل يقبلنى كذلك المبارك فى تلاميذه ، لأصير مثل ذلك الولد الراعى ' ؟ »

سمع بنج كورى الحكاية فأخذ يبكى بكاء مرا . لقد تمثل له الآن إثمه وجبنه . لقد كان الجندى الذى فر عندما تحقق له النصر . كان هذا أول خطوة لبنج كورى فى سبيل توبته .

« وهل رضى السيد بأن يضم بهوت ناث إلى تلاميذه ؟ » سئل بنج كورى عندما تمكن من ضبط صوته .

« سوف ترى بهوت ناث صاحبك عندما نعود إلى راج كاها ، فقد تركه السيد هناك ليربيه أحد الاخوان » .

وبعد أن صمت منكولانا هنيهة عاد إلى حديثه السابق فقال « ولما مضت على مقدم بهوت ناث نحو تسعة شهور ، وكان السيد يفاوض مع بعض تلاميذه فى شان بهوت ناث ، إذ قدم البرهمى نفسه » .

« قدم البرهمى ؟ ديوندراناث قدم بنفسه ؟ » صاح الولد بدهشة سائلا .

«ومن غيره؟ جاء البرهمى، خائفا وجلا لأن الخادم الذى كان السيد أرسله إليه، غادره ولم يعد إليه بعد، وهوأنت، وكذلك تذكر خادمه الآخر الذى هجره، وهو بهوت‌ناث هذا. فلام نفسه على قسوته مع الخادم الأول وظن أن المبارك هو الذى أمرك بالرجوع إليه، فندم على ما سلف منه فى حقك وتحقق له سوء سيرته، فتاب وألقى نفسه على أقدام السيد ليقبل توبته ويضمه إلى تلامذته».

«وهل أنا أرى البرهمى كذلك عندما نعود إلى راجكاها؟» قال الولد خائفا.

«لا، لأن السيد أمره بالرجوع إلى قريته قائلا 'إذهب واجمع ألف فقير حولك، يعيشون فى مزارعك، تطعمهم وتسقيهم بكل طيب قلب وحب خالص كأنهم إخوانك وأخواتك'».

ولكن البرهمى رجى من السيد قائلا «ليأمر السيد واحدا من تلاميذه أن يصحبنى فيعلمنى ويرشدنى لأتمكن من أداء الكفارة على ما فعلت مع تلميذك الصغير الذى كنت أرسلته إلى ثم استرجعته إليك».

«استرجعته!» صاح الولد متعجبا.

«هكذا قال البرهمى، لأن السيد لم يخبره بهروبك، بل قال له سأرسل إليك تلميذا من تلاميذى، فعد الآن إلى قريتك».

وبينما هما يتحاوران، انهمرت الأمطار مرة أخرى، فكانوا يتقدمون فى الأوحال بصعوبة نحو الجبال التى أخفتها الغيوم وراءها، فقال بنج‌كورى فى نفسه متعجبا «لماذا خرق السيد عادته فقام بهذه الرحلة وكانت عادته أن يستقر فى مكان مع أصحابه للعبادة هذه الأيام!»

وكأن رفيقه منكولانا قرأ أفكاره فقال «أنت تتعجب من السفر هذه الأيام

ولا تعلم أنت الذى حملت المبارك على تحمل هـذه المشاق، فانه بعد ذهاب البرهمى قال لنا ' إن مارا — الشيطان — قد أوقع تلميذا لى فى أحبولته، كما يقع الأرنب الغر فى أحبولة الصياد، وأحزان الدنيا تكاد أن تسحقه الآن'. قال هذا وقام بهذه الرحلة مع جماعة من أصحابه، فوجدناك حيث تعلم».

وكانت هذه خطوة ثانية من بنجكورى إلى التوبة فكاد قلبه يذوب كمدا وندامة عندما علم بمكانته عند المبارك على رغم ما كان منه من العصيان والذنوب.

وقد بلغوا فى سيرهم مكانا قرروا المبيت به. كانت الليلة قائظة كالنهار يصعب عليهم التنفس من وقوف الهواء. وكان الولد منشغلا بأحزانه ويكاد قلبه يتفتت أسفا وغما، فوضع رأسه على ركبتيه يبكى بكاء مرا. ولم لا يبكى؟ لقد نبذ الشريعة الغراء، ونسى السيد الذى بالغ فى العطف عليه.

وبينما هو كذلك إذ شعر بيد مست رأسه، وسمع صوتا يأمره برفع النظر. رفع الولد رأسه فما ذا رأى؟ رأى المبارك نفسه واقفا بجنبه يتبسم!

«لا يحتقرن أحد تلميذى هذا، ولا يحتقرن هو نفسه!»

وقد كان منكولانا على مقربة منهما، فأسرع إلى السيد وركع أمامه ومسح قدمه بيده خاشعا طائعا.

وفى اليوم التالى كانوا يصعدون إلى قمة «ولشر» مجدين فى السير ليصلوها قبل إقبال الليل. ولما دخلوا الأكواخ المبنية هنالك للاقامة، فتحت السماء أبوابها وأخذت الأمطار تنهمر، فما كان من آنندا إلا أن رفع عقيرته جذلا وأخذ يغنى «هذه النغم التى يرقص لها روحى!»

«ما أحسن صوتك وغناؤك يا آنندا» قال السيد متبسما «ولكنه لا يلذ إلا إذا بت أنا وأنت فى فراش ناشف. وأظن أنه من وظيفتك أن تسد الثقب

الذى فى السقف، لئلا يتقاطر المطر علينا».

فقام سونيتا الكناس وآنندا ابن عم السيد. وحملا بنج كورى على أكتافهما فسد الخلل الذى كان فى السقف.

وعنـــد ذلك جلس السيد جلسة البطل الصنديد أمام التلاميذ وتكلم عـلى البيت المثقب سقفه فقال:

«كما يتقاطر المطر، أيها النساك، من السقف المثقوب، كذلك تتسرب الرغبات إلى النفس التى لا تتدبر ولا تتأمل. وكما تهرب كل نسمة فوق الارض وتنشد الملجأ من السيل الجارف، حتى فى مساكن البشر، وحتى ذلك الأفعى السام الذى تسرب وراء ظهرك يا بنج كورى — لا، لا، إياك أن تتحرك. إبق كما أنت، لا تحرك ساكنا، فان الأفعى لا يضمر لك شرا، بل إنما جاء ينشـد الملجأ لنفسه — كذلك ينشد النساك الملجأ فى الشريعة الغراء. فالمحتمى بهذا الحصن الحصين من الشريعة، عنـــدما تهب عواصف الشيخوخة والموت يقول بقلب مطمئن، ما أبالى بكل ما هو واقع خارج الحصن. إنه ليس إلا هبة ريح تحمل الغبار وتنظف الهواء.

«وكما تخوف السيول، حتى الأحياء السامة القتالة، وتسوقها إلى بيوتنا نحن البشر — ذلك الأفعى وراءك الآن يا ألكوشن، إياك أن تخاف وتحرك ساكنا، إنه لا ينوى لك شرا، بل إنما يفكر هل خير له أن يذهب إلى الزاوية التى اختارها لنفسه بالانسلال من الخلل الذى تحت رجليك (لا تخف. يمكنه المضى من تحت رجلك إن لم تتحرك) أو يذهب إليها من وراء ظهرك، وهذا الطريق أطول من الأول — كذلك عندما تتصادم العواصف مع النفس، يأتى مارا — الشيطان — ومعه الشهوات التى تحمل سمومه، فيتولد فى النفس الشبق، والطمع، والبغضاء، والحقد على من ظلم المرء.

« فسقِّف ، أيها الناسك ، هـــذا البيت ، بيت الشريعة الغراء بـكل جهـدك ، واحرس جميع مـداخله . راقب السقف بكل عناية . سقفه بآجر التوبة ، وعمده بالمرحمة على سائر الخلق ، وافرش فوقه سعف النخل من التدبر فى الشريعة ، ورش على كل ذلك قطران هضم النفس . وعند ذلك تجـــد بيتك متينا حصينا ، وكما ترى الآن الأمطـار تنزل خارج جـدران هـذا الـكوخ ولا تجد لها سبيلا إلى داخله ، كذلك تنزل الشهوات من فوق سقف قلبك ، ولا تجد سبيلا لتتسرب إلى داخله ! »

وإذ ذاك طرق سمعهم عويل ذئب يشق الغابة . كان الذئب يأوى إلى هذا الـكوخ الذى اجتمع فيـه النساك مع سيدهم ، فلما لم يجـــد له مكانا فيـه ، عاد أدراجه وأخذ يعوى .

« هذا هو صراخ مارا — الشيطان — » قال السيد « إنه جاء ليغوى النساك ، فلما لم يجد له متسعا ، رجع خائبا صاخبا ! »

فما كان من النساك إلا هتفوا قائلين « ليس لمـارا مكان عندنا ، فقـد التجئنا إلى السيد ، وإلى الجماعة ، وإلى الشريعة ! »

نموذج الفن المغولى فى الرسم



بسمة بابر

فصل هذا الرسم من الرسم الكبير لجلسة، جمع فيها الرسام على قطعة من القماش الملوك من الأسرة التيمورية من تيمور نفسه إلى الامبراطور أكبر، وهو يوجد الآن فى المتحف البريطانى، وهو من أحسن ما جادت به قريحة الفنان ميرزا عبد الصمد «شيرين قلم» الذى يعد بحق من المؤسسين الأوائل للفن المغولى. وكان الامبراطور همايون هو الذى جاء به إلى الهند من فارس. وهذا الرسم يمثل الامبراطور بابر يقول لابنه همايون شيئاً جلب الابتسام إلى شفتيه. وقد أبرز الرسام هذه البسمة على وجهه بمهارة عجيبة، فظهرت بالمظهر الطبيعى، وهذا يدل على مهارته الفنية الفائقة. وقد أجمع النقادون فى القرن التاسع عشر على تبجيل الرسم والثناء عليه.

أعيان الهند فى القرن الثالث

قد عرف القراء من الأعداد السالفة كتاب « نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر » لمؤلفه العلامة الشريف مولانا عبد الحى رحمه الله ، وقد اقتبسنا منه هذا الفصل الذى يفصل أحوال أعيان الهند فى القرن الثالث من الهجرة ، وهم من بناة الثقافة الاسلامية الهندية المجيدة .

أبو على السندى

الشيخ الكبير أبو على السندى كان من أهل الحقائق والمواجيد صحبه أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامى المتوفى سنة إحدى وستين ومائتين ، قال أبو يزيد : صحبت أبا على السندى فكنت ألقنه ما يقيم به فرضه ، وكان يعلمنى التوحيد والحقائق صرفا . وحكى عن أبى يزيد أنه قال : دخل على أبو على السندى وكان معه جراب فصبه بين يدى فاذا هو ألوان الجواهر ، فقلت له : من أين لك هذا ؟ قال وافيت واديا ههنا فاذا هى تضىء كالسراج ، فحملت هذا منها . قال فقلت له : كيف كان وقتك وقت ورودك الوادى ؟ قال : كان وقتى وقت فترة عن الحال الذى كنت فيه قبل ذلك ، وذكر الحكاية . والمعنى فى ذلك أن فى وقت فترته شغلوه بالجواهر . وقال أبو يزيد قال لى أبو على السندى : كنت فى حال منى بى لى ثم صرت فى حال منه به له . والمعنى فى ذلك أن العبد يكون ناظرا إلى أفعاله ، ويضيف إلى نفسه أفعاله ، فاذا غلب على قلبه أنوار المعرفة يرى جميع الأشياء من الله ، قائمة بالله ، معلومة لله ، مردودة إلى الله . ذكره أبو نصر عبد الله بن على السراج الطوسى فى كتابه « اللمع » .

ابن دهن الهندى

ابن دهن الهندى الحكيم من الأطباء المشهورين كان إليه بيمارستان البرامكة ببغداد، نقل إلى العربية من اللسان الهندى عدة كتب، منها استانكر الجامع، وكتاب سند ستاق — معناه كتاب صفوة النجح، ذكره ابن بشر فى فهرسته.

بشر بن داؤد المهلبى

بشر بن داؤد بن يزيد بن حاتم بن قبيصة بن المهلب بن أبى صفرة العتكى، أحد ولاة السند، كان مع أبيه، فلما توفى أبوه سنة خمس ومائتين قام بالأمر، وكتب إليه المأمون بن الرشيد العباسى بولاية الثغر على أن يحمل كل سنة ألف ألف درهم، فأطاعه زمانا ثم عصى ومنع الحمل. فوجه المأمون إليه حاجب بن صالح سنة إحدى عشرة ومائتين، فهزمه بشر بن داؤد فانحاز إلى كرمان، ثم استعمل غسان بن عباد على السند سنة ثلاث عشرة ومائتين، فقدمها وخرج بشر إليه بالأمان، وورد به مدينة السلام سنة ست عشرة ومائتين كما فى «الكامل».

جعفر بن محمد الملتانى

أبو عبد الله جعفر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمر الأطرف بن على بن أبى طالب القرشى الهاشمى الملك الملتانى، ذكره جمال الدين أحمد بن على الداؤدى فى عمدة الطالب، قال وكان قد خاف بالحجاز فهرب فى ثلاثة عشر رجلا من صلبه فما استقرت به الدار حتى دخل الملتان، فلما دخلها فزع إليه أهلها وكثير من أهل السواد، وكان فى جماعة قوى بهم على البلد حتى ملكه وخوطب بالملك وملك أولاده هناك وأولد ثلثمائة وأربعة وستين ولدا. قال ابن خداع أعقب من ثمانية وعشرين ولدا، وقال شيخ الشرف العبيدى أعقب من نيف وخمسين رجلا. وقال البيهقى أعقب من ثمانين رجلا. قال الشيخ أبو الحسن العمرى بعد

أن ذكر المعقبين من ولد الملك الملتانى — أربعة وأربعون رجلا. قال الشيخ أبو اليقظان عمار وهو يعرف طرفا كثيرا من أخبار الطالبيين وأسمائهم إن عدتهم أكثر من هذا ومنهم ملوك وأمراء وعلماء ونسابون، وأكثرهم على رأى الاسماعيلية، ولسانهم هندى وهم يحفظون أنسابهم، وقل من يعلق عليهم ممن ليس منهم، هذا كلامه — انتهى.

داؤد بن يزيد المهلبي

داؤد بن يزيد بن حاتم بن قبيصة بن المهلب بن أبى صفرة العتكى، استخلفه أبوه عند موته بالقيروان على أفريقية سنة سبعين ومائة فعزله هارون الرشيد سنة اثنتين وسبعين ومائة واستعمله على أرض السند والهند سنة أربع وثمانين ومائة وكان معه أبو صمة المتغلب، وهو مولى لكندة، فقدم الهند وملكها ودوخ الثغر وأحكم أموره. ولم يزل أمر ذلك الثغر مستقيما إلى عهد المأمون. وبقى داؤد بالسند إلى آخر عهده من الدنيا، توفى سنة خمس ومائتين فى أيام المأمون كما فى «الكامل».

صالح بن بهلة الهندى

صالح بن بهلة الهندى الطبيب المشهور، كان فى أيام الرشيد هارون بالعراق. ذكره ابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء، والقفطى فى أخبار الحكماء. قال القفطى إنه كان هندى الطب، حسن الاصابة فيما يعانيه ويخبر به من تقدمة المعرفة على طريق الهند. ومن عجيب ما جرى له أن الرشيد فى بعض الأيام قدمت له الموائد فطلب جبرائيل بن بختيشوع ليحضر أكله على عادته فى ذلك. فطلب فلم يوجد. فلعنه الرشيد. وبينما هو فى لعنه إذ دخل عليه، فقال له: اين كنت؟

وطفق يذكره بشر، فقال إن اشتغل أمير المؤمنين بالبكاء على عمه إبراهيم بن صالح وترك تناولى بالسب كان أشبه. فسأله عن خبر إبراهيم، فأعلمه أنه خلفه وبه رمق ينقضى آخره وقت صلاة العتمة. فاشتد جزع الرشيد من ذلك. وأمر برفع الموائد. وكثر بكاؤه.

فقال جعفر بن يحي: يا أمير المؤمنين، جبرائيل طبه رومى، وصالح بن بهلة الهندى فى العلم بطريقة أهل الهند فى الطب مثل جبريل فى العلم بمقالات الروم. فان رأى أمير المؤمنين أن يأمر باحضاره، ويوجهه إلى إبراهيم بن صالح ليفهمنا عنه فعل. فأمر الرشيد باحضاره وتوجيهه وبالمصير إليه، بعد منصرفه من عند إبراهيم. ففعل ذلك جعفر. ومضى صالح بن بهلة إلى إبراهيم حتى عاينه وجس عرقه، وصار إلى جعفر فدخل جعفر على الرشيد، فأخبره بحضور صالح بن بهلة فأمره الرشيد بادخاله إليه. فدخل ثم قال: يا أمير المؤمنين، أنت الامام وعاقد ولاية القضاء للأحكام ومهما حكمت به لم يجز لحاكم فسخه، وأنا أشهدك وأشهد على نفسى من حضرك أن إبراهيم بن صالح إن توفى فى هذه الليلة، وفى هذه العلة أن كل مملوك لصالح بن بهلة حر لوجه الله، وكل دابة له فحبيس فى سبيل الله، وكل مال له فصدقة على المساكين، وكل امرأة له فطالق ثلاثا. فقال الرشيد: حلفت، يا صالح، بالغيب. فقال صالح: كلا، يا أمير المؤمنين، إنما الغيب ما لا دليل عليه، ولا علم به، ولم أقل ما قلت إلا بدلائل بينة وعلم واضح. فسرى عن الرشيد ما كان يجد وطعم وأحضر له النبيذ فشرب فلما كان وقت العتمة ورد كتاب صاحب البريد بمدينة السلام بوفاة إبراهيم بن صالح على الرشيد فاسترجع وأقبل على جعفر بن يحيى باللوم فى إرشاده إلى صالح بن بهلة، وأقبل يلعن الهند وطبهم، ويقول وا سوأتا من الله أن يكون ابن عمى يتجرع غصص الموت، وأنا أشرب النبيذ. ثم دعا برطل من النبيذ ومزجه بالماء، وألقى فيه

من الملح شيئا وأخذ يشرب منه ويتقيأ حتى قذف ما كان فى جوفه من طعامه وشرابه. وبكر إلى دار إبراهيم فقصد الخدم بالرشيد إلى رواق فيه الكراسى والمساند والنمارق فاتكأ الرشيد على سيفه ووقف وقال لا يحسن الجلوس فى المصيبة بالأحبة على أكثر من البسط. فارفعوا هذه الفرش والنمارق. ففعل ذلك. وجلس الرشيد على البساط وصارت سنة لبنى العباس من ذلك اليوم. ولم تكن السنة كذلك.

ووقف صالح بن بهلة بين يدى الرشيد. فلم ينطق أحد إلى أن سطعت روائح المجامر فصاح صالح بن بهلة عند ذلك: الله الله، يا أمير المؤمنين، أن تحكم على بطلاق زوجتى، فيتزوجها من لا تحل له. الله الله أن تخرجنى من نعمتى، ولم يلزمنى حنث. الله الله أن تدفن ابن عمك حيا. فوالله ما مات، فأطلق لى الدخول عليه، والنظر إليه. وهتف بهذا القول مرات. فأذن له بالدخول على إبراهيم. ثم سمع الجماعة تكبيرا، فخرج صالح بن بهلة وهو يكبر.

ثم قال: يا أمير المؤمنين، قم حتى أريك عجبا. فدخل إليه الرشيد ومعه جماعة من خواصه، فأخرج صالح إبرة كانت معه وأدخلها بين ظفر إبهام يده اليسرى ولحمه، فجذب إبراهيم يده و ردها إلى بدنه. فقال صالح: يا أميرالمؤمنين، هل يحس الميت الوجع؟ وقال: يا أمير المؤمنين، أخاف إن عالجته فأفاق وهو فى كفن يجد منه رائحة الحنوط أن ينصدع قلبه فيموت موتا حقيقيا، ولكن مر بتجريده من الكفن، و رده إلى المغتسل وإعادة الغسل عليه حتى يزول منه رائحة الحنوط، ثم يلبس مثل ثيابه التى كان يلبسها فى حال صحته، ويطيب بمثل ذلك الطيب، ويحول إلى فراش من فرشه التى كان يجلس وينام عليها، حتى أعالجه بحضرة أمير المؤمنين فانه يكلمه من ساعته. قال أبو سلمة فوكلنى الرشيد بالعمل

بما حد صالح بن بهلة ففعلت ذلك. قال ثم سار الرشيد وأنا معه ومسرور إلى الموضع الذى فيه إبراهيم ودعا صالح بن بهلة بكندس ومنفخة من الخزانة ونفخ من الكندس فى أنفه فمكث مقدار سدس ساعة ثم اضطرب بدنه وعطس وجلس فكلم الرشيد وقبل يده، وسأله الرشيد عن قضيته فذكر أنه كان نائما نوما لا يذكر أنه نام مثله قط طيبا، إلا أنه رأى فى منامه كلبا قد أهوى إليه فتوقاه بيده فعض إبهام يده اليسرى عضة انتبه بها وهو يحس بوجعها. وأراه إبهامه التى كان صالح بن بهلة أدخل فيها الابرة. وعاش إبراهيم بعد ذلك دهرا ثم تزوج العباسة بنت المهدى وولى مصر وفلسطين وتوفى بمصر وقبره بها — انتهى.

عبد الله بن عمر الهبارى

عبد الله بن عمر بن عبد العزيز بن المنذر بن الربيع الهبارى القرشى أحد ولاة السند، قام بالملك بعد والده عمر بن عبد العزيز، واستقل به مدة من الزمان. وكان يخطب للخليفة العباسى فى جامع المنصورة. وتداول أولاده ملكها إلى أن انقطع أمرهم على يد محمود بن سبكتكين صاحب غزنه.

عمر بن عبد العزيز الهبارى

عمر بن عبد العزيز بن المنذر بن الربيع بن عبد الرحمن بن هبار بن الاسود ابن المطلب بن أسد بن عبد العزى القرشى المتغلب على بلاد السند، قدمها جده مع الحكم بن عوانة الكلبى وسكن فى الهند. وكان عمر هذا قتل عمران بن موسى البرمكى كما تقدم. ولما ولى عنبسة بن إسحاق الضبى من قبل المعتصم بالله العباسى أذعن له بالطاعة، ثم لما قتل هارون بن أبى خالد المروروذى سنة أربعين ومائتين وثب واستولى على الملك، وأذعن له بالطاعة أهل المنصورة ورضى بولايته

المتوكل على الله العباسى، فقام بالأمر مدة من الزمان كما فى «فتوح البلدان». وقال ابن خلدون فى الجزء الثانى من تاريخه إن جده المنذر بن الربيع قد قام بقرقيسيا فى أيام السفاح فأسر وسلب، وأما عمر بن عبد العزيز صاحب السند، فانه وليها فى ابتـداء الفتنة أثر قتل المتوكل، وتداول أولاده ملكها إلى أن انقطع أمرهم على يد محمود بن سبكتكين صاحب غزنة، وما دون النهر من خراسان. وكانت قاعدتهم المنصورة — انتهى.

وأما جده هبّار بن الأسود فله صحبة بالنبى صلى الله عليه وسلم كما فى كتاب الاشتقاق لابن دريد.

عمران بن موسى البرمكى

عمران بن موسى بن يحيى بن خالد البرمكى كان مع أبيه فى بلاد السند، فلما مات أبوه سنة إحدى وعشرين ومائتين قام بالأمر فكتب إليه المعتصم بالله العباسى بولاية الثغر فخرج إلى القيقان وهم زط، فقاتلهم فغلبهم وبنى مدينة سماها البيضاء، وأسكنها الجند. ثم أتى المنصورة وصار منها إلى قندابيل وهى مدينة على الجبل. وفيها متغلب يقال له محمد بن الخليل فقاتله وفتحها وحمل رؤساءها إلى قصدار، ثم غزا الميد وقتل منهم ثلاثة آلاف وسكرسكرا يعرف بسكر الميد، وعسكر عمران على نهر الرور، ثم نادى بالزط الذين بحضرته فأتوه فختم أيديهم وأخذ الجزية منهم وأمرهم بأن يكون مع كل رجل منهم إذا اعترض عليه كلب فبلغ الكلب خمسين درهما، ثم غزا الميد ومعه وجوه الزط فحفر من البحر نهرا أجراه فى بطيحتهم حتى ملح ماؤهم وشن الغارات عليهم، ثم وقعت الفتنة بين النزارية واليمانية فمال عمران إلى اليمانية، فسار إليه عمر بن عبد العزيز الهبارى فقتله وهو غافل عنه كما فى « فتوح البلدان ».

عنبسة بن إسحاق الضبى

استعمله المعتصم بالله العباسى على بلاد السند بعد ما قتل عمران بن موسى البرمكى واليه على تلك البلاد، فأذعن له أهلها بالطاعة فقام بالأمر إلى أيام المتوكل على الله العباسى وعزله المتوكل سنة اثنتين وثلاثين ومائتين وهو الذى هدم منارة الكنيسة العظمى بالديبل، وجعلها محبسا للجناة وابتدأ فى مرمة المدينة بما نقض من حجارة تلك المنارة فعزل قبل استتمام ذلك. وولى بعده هارون بن أبى خالد المروروذى فقتل بها كما فى «فتوح البلدان».

غسان بن عباد الكوفى

استعمله المأمون بن هارون الخليفة العباسى سنة ثلاث عشرة ومائتين، ولما عزم على تولية غسان قال لأصحابه أخبرونى عن غسان فانى أريده لأمر عظيم. فأطنبوا فى مدحه. فنظر المأمون إلى أحمد بن يوسف وهو ساكت، فقال: ما تقول، يا أحمد؟ فقال: يا أمير المؤمنين، ذلك رجل محاسنه أكثر من مساويه، لا يصرف به إلى طبعة[1] إلا انتصف منهم، فمهما تخوفت عليه فانه لن يأتى أمراً يعتذر منه — فأطنب فيه. فقال لقد مدحته على سوء رأيك فيه. قال لأنى كما قال الشاعر:

كفى شكرا لما أسديت أنى
صدقتك فى الصديق وفى عداتى

قال فأعجب المأمون كلامه وأدبه واستعمل غسان على السند فقدمها وخرج بشر إليه بالأمان فورد به مدينة السلام سنة ست عشرة ومائتين، فقال الشاعر:

---

١ — وفى الطبرى لا تصرف به إلى طبقة.

سيف غسان رونق الحرب فيه ❊ وسمام الحتوف فى ظبتيه
فاذا جره إلى بلد السند ❊ فألقى المقاد بشر إليه
مقسما لا يعود ما حج للـه ❊ مصل وما رمى جمرتيه
غادرا يخلع الملوك ويغتا ❊ ل جنودا تأوى إلى ذروتية

ذكره الطبرى فى «تاريخ الأمم والملوك».

منصور بن حاتم النحوى

منصور بن حاتم النحوى، نزيل الهند، كان مولى آل خالد بن أسيد روى عنه البلاذرى فى كتابه فتوح البلدان، وهو الذى رأى الدقل الذى كان على منارة البد مكسورا بمدينة ديبل، وإن عنبسة ابن إسحاق هدم أعلى تلك المنارة وجعل فيها سجنا، وإن داهرا والذى قتله مصوران ببروص، وبديل بن طهفة مصور بقندابيل.

منكة الهندى

منكة الهندى الحكيم من المشهورين من أطباء الهند، ذكره ابن أبى أصيبعة فى «طبقات الأطباء». قال كان عالما بصناعة الطب، حسن المعالجة، لطيف التدبير، فيلسوفا من جملة المشار إليهم فى علوم الهند، متقنا للغة الهند، ولغة الفرس. وهو الذى نقل كتاب شاناق الهندى فى السموم من اللغة الهندية إلى الفارسى، وكان فى أيام الرشيد هارون، وسافر من الهند إلى العراق فى أيامه، واجتمع به وداواه، ووجدت فى بعض الكتب أن منكة الهندى كان فى جملة إسحاق بن سليمان بن على الهاشمى، وكان ينقل من اللغة الهندية إلى الفارسية والعربية.

ونقلت من كتاب أخبار الخلفاء والبرامكة أن الرشيد اعتل علة صعبة فعالجه الأطباء فلم يجد من علته إفاقة، فقال له أبو عمر الأعجمى بالهند طبيب، يقال له منكة وهو أحد عبادهم وفلاسفتهم، فلو بعث إليه أمير المؤمنين فلعل الله أن يهب له الشفاء على يده.

قال فوجه الرشيد من حمله ووصله بصلة تعينه على سفره، فقدم وعالج الرشيد فبرأ من علته بعلاجه فأجرى عليه رزقا واسعا وأموالا كافية. قال فبينما كان منكة مارا فى الخلد إذا هو برجل من المائنين قد بسط كساءه وألقى عليه عقاقير كثيرة، وقام يصف دواء عنده معجونا فقال فى صفته هذا دواء للحمى الدائمة وحمى الغب، وحمى الربع، ولوجع الظهر، والركبتين، والخام والبواسير، والرياح، ووجع المفاصل، ووجع العينين، ولوجع البطن، والصداع، والشقيقة، ولتقطير البول، والفالج، والارتعاش، ولم يدع علة فى البدن إلاّ ذكر أن ذلك الدواء شفاؤها.

فقال منكة لترجمانه: ما يقول هذا؟ فترجم له ما سمع فتبسم منكة، وقال على كل حال ملك العرب جاهل، وذلك إنه إن كان الأمر على ما قال هذا فلم حملنى من بلدى وقطعنى عن أهلى، وتكلف الغليظ من مئونتى، وهو يجد هذا نصب عينه وبأزائه، وإن كان الأمر ليس كما يقول هذا فلم لا يقتله؟ فان الشريعة قد أباحت دم هذا ومن أشبهه، لأنه إن قتل ما هى إلا نفس تحيا بفنائها أنفس خلق كثير، وإن ترك هذا الجاهل قتل فى كل يوم نفساً، وبالحرى أن يقتل نفسين أو ثلاثة أو أربعة فى كل يوم، وهذا فساد فى الدين ووهن فى المملكة — انتهى.

ومن جملة ما نقله منكة الهندى من اللغة الهندية إلى العربى كتاب سيسرت

وعشر مقالات ، ويجرى مجرى الكناش نقله بأمر يحيي بن خالد البرمكى ، وكتاب أسماء عقاقير الهند ، فسره لاسحاق ابن سليمان الهاشمى ، ونقل كتاب شاناق الهندى فى السموم ، نقله من الهندية إلى الفارسى كما فى كتاب «الفهرست» لابن النديم.

موسى بن يحيي البرمكى

موسى بن يحيي بن خالد بن برمك البرمكى ، أحد رجال الدولة العباسية ، كان مع غسان بن عباد فى أرض الهند ، فلما سار غسان إلى مدينة السلام سنة ست عشرة ومائتين استعمله على بلاد السند ، فقام بالأمر وأحسن إلى الناس ، وقتل راجه «بالا» ملك الشرقى وقد بذل له خمسمائة ألف درهم على أن يستبقيه . وكان بالا هذا التوى على غسان ، وكتب إليه فى حضور عسكره فيمن حضره من الملوك فأبى ذلك ، وأثر موسى أثرا حسنا كما فى «فتوح البلدان» . والذى يظهر من «وفيات الاعيان» أن المأمون استعمله على السند .

قال ابن خلكان فى «الوفيات» قال القاضى يحيي بن أكثم : سمعت المأمون يقول لم يكن كيحيي بن خالد وكولده أحد فى الكفاية ، والبلاغة ، والجود ، والشجاعة . ولقد صدق القائل حيث يقول :

أولاد يحيي أربع
كأربع الطبائع
فهم إذا اختبرتهم
طبائع الصنائع

قال القاضى ، فقلت له : يا أمير المؤمنين ، أما الكفاية والبلاغة والسماحة فنعرفها فيهم ، ففى من الشجاعة ؟ فقال فى موسى بن يحيي ، وقد رأيت أن أوليه ثغر السند — انتهى .

توفى موسى سنة إحدى وعشرين ومائتين، كما فى «الفتوح».

هارون بن خالد المروزى

استعمله المتوكل على الله العباسى على بلاد السند سنة اثنتين وثلاثين ومائتين، ووقعت العصبية بين اليمانية والنزارية فى أيامه مرة أخرى، فقتلوه سنة أربعين ومائتين، كما فى «الكامل».



القبض على أبى المعالى

تربى أبوالمعالى فى حجر الامبراطور همايون ، ولم يكن يمت بنسب إلى الأسرة الملكية ، ولكن لما ارتقى أكبر العرش بعد وفاة والده همايون ، ادعى أبو المعالى أن الامبراطور الراحل قد تبناه وتهيأ للثورة ، غير أنه ألقى عليه القبض على غرة منه عندما كان جالساً فى مجلس عزومة . وقد فصل أبو الفضل فى تأليفه « أكبرنامه » حادث القبض هذا ، وسجله الرسام بريشته فى الرسم . والغالب أن الفنان عبد الصمد هو الذى رسمه . وتوجد فى المتحف البريطانى النسخة المصورة من أكبر نامه ، وهذا الرسم نقل منها .

تقديم الكتب

كتاب الرد على المنطقيين

تصحيح عبد الصمد شرف الدين الكتبي

ممن صنف فى الرد على المنطقيين من علماء الاسلام جماعة. منهم أبو سعيد السيرافى النحوى، والقاضى أبو بكر بن الطيب الباقلانى، وأبو المعالى الجوينى إمام الحرمين، وأبو القاسم الأنصارى الشافعى، والشيخ أبو عمرو بن الصلاح، وأبو على الجبائى، وابنه أبو هاشم الجبائى. والقاضى عبد الجبار بن أحمد — ثلاثتهم من شيوخ المعتزلة، وأبو محمد النوبختى البغدادى الامامى صاحب «الآراء والمعتقدات» ولهم فى ذلك كلام وكتب كبار وصغار.

وأجلّ كتاب صُنف فى ذلك كتاب «الرد على المنطقيين» للامام العلامة الشيخ أبى العباس تقى الدين أحمد بن تيمية الحرانى الدمشقى الحنبلى المتوفى سنة ٧٢٨ﻫ/ ١٣٢٨ م. فانه تجرد فيه للرد عليهم، وبسط الكلام فى ذلك كل البسط، فجاء كتابه حافلا بمباحث هامة ومسائل طامة. قال فى مقدمته:

«أما بعد، فانى كنت دائماً أعلم أن المنطق اليونانى لا يحتاج إليه الذكى ولا ينتفع به البليد، ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها. ثم تبين لى فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه. وكتبت فى ذلك شيئاً. ثم لما كنت بالاسكندرية اجتمع بى من رأيته يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد، فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل والتضليل. واقتضى ذلك أنى كتبت فى قعدة بين الظهر والعصر من الكلام على المنطق ما علقته تلك الساعة. ثم تعقبته بعد ذلك فى مجالس إلى أن تم».

وطريقة رده أنه لخص كلام أهل المنطق فى صورة أربع دعاوى ادعوها، ثم أجاب عنها دعوى دعوى، وسمى كل دعوى والجواب عنها «مقاماً». ولذلك جاء كتابه مرتباً على أربع مقامات — مقامين سالبين ومقامين موجبين — هكذا:

المقام الأول فى دعواهم أن التصورات لا تنال إلا بالحد المنطق
المقام الثانى فى دعواهم أن الحد يفيد العلم بالتصورات
المقام الثالث فى دعواهم أن التصديقات لا تنال إلا بالقياس
المقام الرابع فى دعواهم أن القياس أو البرهان يفيد العلم بالتصديقات

وذكر فى كل مقام وجوهاً متعددة على بطلان دعوى من هذه الدعاوى مع سوق كلام كثير على وجه عام غير تلك الوجوه. وقد اشتمل المقام الأول والثانى أعنى الكلام فى الحدود على سدس الكتاب تقريباً، واستغرق البحث فى الأقيسة أى المقام الثالث والرابع، خمسة أسداسه.

وقد تكلم على بطلان دعوى أهل المنطق بأن الحدود فائدتها تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وأثبت أن طريقة المتكلمين فى الحدود أسد حيث قالوا إن الحد يفيد التمييز بين المحدود وغيره كالاسم. وذكر اعتراف الغزالى والفارابى وابن سينا باستعصاء الحد على طريقة المنطقيين واستسهاله على مذهب المتكلمين. ثم قرر أن صناعة الحد وضعية اصطلاحية، وليست من الأمور الحقيقية العلمية، وأنها مخالفة لصريح العقل (ص ٢٦).

ثم قال: وهـذا مقام شريف ينبغى أن يعرف، فانه بسبب إهماله دخل الفساد فى العقول والأديان على كثير من الناس، إذ خلطوا ما ذكره أهل المنطق فى الحدود بالعلوم النبوية التى جاءت بها الرسل، إلخ (ص ٣١).

وقد أطال الكلام فى حقيقة الحدود وفى أن فائدتها كفائدة الأسماء، وتكلم

على الترجمة وأحكامها، وعلى الحدود الشرعية والحـدود اللفظية. وعلى الاجتهاد والتأويل. وكذلك أبطل تفريقهم بين الماهية ووجودها، وبين الذاتى واللازم.

وفى الكلام عـلى القياس بين بطلان منع المنطقيين الاحتجاج بالمتواترات والمجربات والحدسيات، وقرر أن إنكار المتواترات هو من أصول الالحاد والكفر. وأبطل دعواهم أنه لا بد فى البرهان من قضية كلية، وأن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين، وأثبت أن مقدمة واحدة قد تكفى، وقد يحتاج إلى أكثر من مقدمتين، وأنه لا فرق بين قياس التمثيل وقياس الشمول خلافاً للمناطقة.

وأبطل دعواهم فى البرهان أنه يفيـد العلوم الكمالية. وأثبت أن برهانهم لا يفيد العلم بشيء من الموجودات. وذكر تقسيم العلوم عند الفلاسفة إلى الطبيعى، والرياضى، والالهى. ثم ذكر خساسة ما عندهم حيث ادعوا فى العلم الالهى بأن العلم الأعلى، مع أنه لا يفيد إلا العلم بوجود مطلق، لا حقيقة له فى الخارج، بخلاف العلم الأعلى عند المسلمين، فانه العلم بالله الذى هو أعلى العلوم من كل وجه وهو أصل لكل علم.

وقرر أن العلم الرياضى وإن قامت عليه براهين صادقة لكن لا تكمل بذلك النفس، ثم قال: والله تعالى قد يسر للمسلمين من العلم والبيان مع العمل الصالح والايمان ما برزوا به على كل نوع من أنواع جنس الانسان (ص ١٣٨).

وقال: وجميع ما يحتجون به على دوام الفاعل، والفاعلية، والزمان، والحركة، وتوابع ذلك، فانما يدل على قدم نوع ذلك ودوامه. لا على قدم شيء معين، ولا دوام شيء معين. فالجزم بأن مدلول تلك الأدلة هو هذا العالم أو شيء منه جهل محض لا مستند له إلا عدم العلم بموجود غير هذا العالم، وعدم العلم ليس علماً بالعدم. ولهـذا لم يكن عند القوم إيمـان بالغيب الذى أخبرت به الأنبياء.

فهم لا يؤمنون، لا بالله، ولا ملائكته، ولا كتبه، ولا رسله، ولا البعث بعد الموت (ص ١٣٩).

ومع هذا قد اعترف بكل ما لهم من الحق، فقال مثلا: نعم، لهم فى الطبيعيات كلام غالبه جيد، وهو كلام كثير واسع، ولهم عقول عرفوا بها ذلك. وهم قد يقصدون الحق، لا يظهر عليهم العناد. لكنهم جهال بالعلم الالهى إلى الغاية، ليس عندهم منه إلا قليل، كثير الخطأ (ص ١٤٣).

وقرر أن كمال النفس يحصل بمعرفة الله مع العمل الصالح، لا بمجرد معرفة الله، فضلا عن كونه يحصل بمجرد علم الفلسفة الذى هو العلم بالكليات المجردة الحاصل ببرهانهم المنطق. وقال: فان النفس لها قوتان: قوة علمية نظرية، وقوة عملية إرادية. فلا بد لها من كمال القوتين بمعرفة الله وعبادته. وعبادة الله تجمع محبته والذل له. فلا تكمل نفس قط إلا بعبادة الله وحده لا شريك له. وعبادته تجمع معرفته ومحبته والعبودية له. وبهذا بعث الله الرسل وأنزل الكتب الالهية، كلها تدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له (ص ١٤٥).

وبعد إبطال طريقتهم فى الاستدلال بالبرهان المنطق أوضح طريقة الأنبياء فى الاستدلال قائلا: ولهذا كانت طريقة الأنبياء — صلوات الله عليهم وسلامه — الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته. وإن استعملوا فى ذلك القياس استعملوا «القياس الأولى»، ولم يستعملوا قياس شمول يستوى أفراده، ولا قياس تمثيل محض. فان الرب تعالى لا مثل له. ولا يجتمع هو وغيره تحت كلى يستوى أفراده. بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى، وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى (ص ١٥٠).

وخالف احتجاجهم بأن الاستقراء دون قياس الشمول، وأن قياس التمثيل دون الاستقراء فى إفادة اليقين، وقرر أن الاستقراء ليس استدلالا بجزئى على

كلى ولا بخاص على عام، بل استدلال بأحد المتلازمين على الآخر. وكذلك أبطل حصرهم الدليل فى القياس والاستقراء والتمثيل، وقال: وقد بقى الاستدلال بالكلى على الكلى الملازم له، وهو المطابق له فى العموم والخصوص، وكذلك الاستدلال بالجزئى على الجزئى الملازم له، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر، ومن عدمه عدمه. فان هذا ليس مما سميتموه قياساً ولا استقراء ولا تمثيلا. وهذه هى الآيات (ص ١٦٣).

وقد أشبع الكلام فى الرد على المنطقيين والفلاسفة فى المقام الرابع الذى يشتمل على أكثر من نصف الكتاب وبين فيه أن القياس المنطق عديم التأثير فى حصول العلم، وأن فيه تطويل كثير متعب. وقد أتى فيه المصنف بمباحث قيمة تدل على طول باعه فى الاطلاع على العلوم وعلى قوة استنباطه واستدلاله وإقامة الحجج. وفيه علم غزير واستفادة نادرة يطول وصفه فى هذه التبصرة. وذكر كلامه فيه من أربعة عشر وجهاً نكتفى بايراد عناوينها اختصاراً كما قيدها مصحح الكتاب من تلقاء نفسه.

فالوجه الأول عنوانه: بيان أصناف اليقينيات عندهم التى ليس فيها قضية كلية.

الثانى : إن المعين المطلوب علمه بالقضايا الكلية يعلم قبلها وبدونها

الثالث : عدم دلالة القياس البرهانى على إثبات الصانع

الرابع : التصور التام للحد الأوسط يغنى عن القياس المنطق

الخامس: من الأقيسة ما تكون مقدمتاه ونتيجته بديهية

السادس: من القضايا الكلية ما يمكن العلم به بغير توسط القياس

السابع: الأدلة القاطعة على استواء قياس الشمول والتمثيل

الثامن : ليس عندهم برهان على علومهم الفلسفية

التاسع: الرد على ابن سينا والرازى فى دعواهم فى القضايا المشهورة أنها ليست

من اليقينيات ، وهو كلام مبسوط فى ٤٠ صفحة

العاشر: لا حجة على تكذيبهم بأخبار الأنبياء الخارجة عن قياسهم

الحادى عشر: بطلان قولهم إن القياس البرهانى والخطابى والجدلى هى المذكورة فى سورة النحل

الثانى عشر: كون نفيهم وجود الجن والملائكة والوحى قولا بلا علم

الثالث عشر: طريقهم لا يفرق بين الحق والباطل بخلاف طريقة الأنبياء

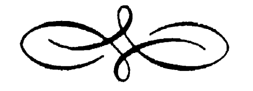
الرابع عشر: فساد جعلهم علوم الأنبياء تحصل بواسطة القياس المنطق.

وفى الكتاب مباحث مستقلة علمية جاءت على سبيل الاستطراد لا يتسع هذا المحل للبسط عليها. وقد تعرض فيه لذكر كثير من الفلاسفة — اليونانيين والاسلاميين — مثل ابن سينا، وابن رشد، والفارابى، والرازى، والطوسى، وابن حزم، وأبو البركات، وابن الصائغ، وابن الطفيل، والكندى، وأبو الحسن العامرى، والخونجى، والخسرو شاهى، وابن واصل، وأصحاب رسائل إخوان الصفا، ومثل أرسطو، وفيثاغورس، وأفلاطون، وأبقراط، والاسكندر الأفرديوسى، وثامسطيوس، وبرقلس.

قدّم الكتاب مصححه وناشره الأستاذ عبد الصمد شرف الدين الكتبى، ووصف النسخة الخطية المطبوع عنها هذا الكتاب وأورد العبارة التى فى آخرها، وهى: بلغت مقابلة بأصل المصنف المقروء عليه رضى الله عنه فى سنة ثمان وعشرين وسبعمائه، وقد قرأت عليه أوائل هذه النسخة وكتب بخطه على هوامشها زيادات له. ويكفى بهذا أهمية بالنسخة، وهى محفوظة بالمكتبة الآصفية بحيدرآباد الدكن، ويقال أنها وحيدة فى العالم. وقد صدر الكتاب بمقدمة وجيزة نافعة بقلم الدكتور السيد سليمان الندوى.

طبع متن الكتاب فى ٥٤٨ صفحة من القطع المتوسط، ومعه صور

فوتوغرافية لصفحات من أصل الكتاب فى بعضها عبارات بخط المصنف.
والكتاب مطبوع فى المطبعة القيمة المشهورة ببلدة بمباى، والاعتناء باتقان الطبع
والتصحيح ظاهر عليه كل الظهور.



من أخبار الهند الثقافية

بلغ إنتاج الورق فى الهند سنة ١٩٥٠ «١٠٨,٩٠٧»، طنا مقابل «١٠٣,٢٠٠» طن سنة ١٩٤٩. والمرجو أن تستطيع الهند إنتاج كل حاجتها من الورق فى المستقبل القريب. وقد اتخذت الخطوات اللازمة لسد النقص، ففى سنة ١٩٥٠ أنشىء مصنع للورق فى تريبونى قرب كلكتا، وبدأ إنتاجه بمعدل ٣,٠٠٠ طن فى العام، ويجرى العمل فى بناء مصنع آخر بمنطقة «مديا براديش»، ومن المتوقع أن ينتج ٣٠ ألف طن من ورق الصحف فى العام عندما يبدأ إنتاجه سنة ١٩٥٢.

* * *

زار الدكتور ج. بوديه، المدير العام لهيئة يونسكو أخيرا، دار «الجامعة الملية» وهى الجامعة الاسلامية الوطنية بالقرب من دلهى. وقد عبر المدير عن تقديره لأعمال الجامعة وصرح أن طبيعة هذا التعليم الأساسى هو الذى ترغب يونسكو فى نشره وتعميمه فى جميع أنحاء العالم. وذكر أن الجامعة الملية عاونت يونسكو باعارتها خدمات السيد شفيق الرحمان القدوائى الذى يعمل الآن مديرا للتعليم الأساسى فى اندونيسيا من قبل الهيئة.

* * *

صدق البرلمان على لائحة جامعة «ويشا بهارتى» (العالم الهندى) التى أسسها الشاعر العظيم رابندرنات طاغور فى «سانتى نيكيتان» بولاية بنغال لتحويلها إلى جامعة مركزية. وقد صرح مولانا أبو الكلام آزاد، وزير المعارف، بأنه عندما تسلم مهام وزارة المعارف، أخبره مهاتما غاندى بأن طاغور أودع لديه أمانة مقدسة يرغب فى تسليمها لحكومة الهند، وهذه الأمانة هى جامعته الصغيرة لتحويلها إلى جامعة مركزية.

THAQĀFATU'L-HIND

(INDIAN CULTURE)

PUBLISHED QUARTERLY

in

MARCH, JUNE, SEPTEMBER and DECEMBER

CONTENTS

ANNUAL SUBSCRIPTION : Inland Rs. 8. Abroad Sh. 8. **SINGLE COPY** : Rs. 2.

INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS

HYDERABAD HOUSE, NEW DELHI 1

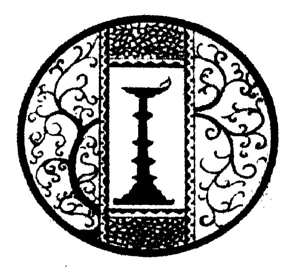
PRINTED AT Q PRESS BY

KHALEEL SHARAFUDDIN, 29 MUHAMMAD ALI ROAD, BOMBAY 3, ON BEHALF OF INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS, HYDERABAD HOUSE, NEW DELHI 1

THAQĀFATU'L-HIND

(INDIAN CULTURE)

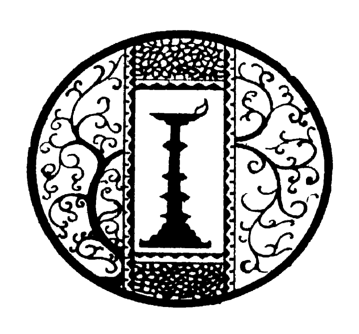
A QUARTERLY ORGAN OF
INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS



JUNE 1951



يصدرها مجلس الهند للروابط الثقافية



ديسمبر ١٩٥١



تصدر أربع مرات فى السنة: مارس، ويونيو، وسبتمبر، وديسمبر

الاشتراك للسنة:

فى الهند : ثمانى روبيات

فى الخارج : ثمانى شلنات

ثمن العدد الواحد: روبيتان

تطلب من

مجلس الهند للروابط الثقافية، حيدرآباد هاؤس، دلهى الجديدة نمرة ١

طبعت بأمر مجلس الهند للروابط الثقافية

ثقافة الهند

يصدرها مجلس الهند للروابط الثقافية

المجلد الثانى — ديسمبر سنة ١٩٥١ — العدد الثالث

محتويات هذا العدد

للقراء !

نأسف أشد الأسف لما يقع من التاخر فى صدور أعداد المجلة لمواقيتها . وسنبذل الجهد لسد الخلل الماضى . وقد جعلنا هذا العدد ، الأخير لسنة ١٩٥١

ملاحظة : مقالة « المثل الأعلى الذى يرمى إليه الدين الهندومى » هى للدكتور حفيظ الدين السيد الذى فاتنا ذكر اسمه فى محله . وقد نشرنا ترجمتها إلى العربية من الانكليزية — المدير .

مهاويرا — مؤسس الجينية

قليل من الناس خارج الهند يعرفون أن من الأديان الهندية دين، يسمى بالجينية (Jainism)، وأتباعه يدعون أنفسهم بـ«جين» (Jain). وهو دين قديم لا يزال حيا، يتبعه ١٦٢،٢٤٨، انفس، ومعظمهم من أغنى الأغنياء وأنجح الناس فى التجارة والمداولات المالية.

يزعم الجينيون بأن دينهم أقدم الأديان طرا، نشأ بعد تحول العالم من العصر الذهبي، عصر الحق والطهر إلى عصر الشر والاثم، وذلك قبل الملائين من السنين، وأن زعيمهم الأخير، مهاويرا، كان الرابع والعشرين من «الأبطال الفاتحين» ويستدلون على زعمهم بأساطير ليست من التاريخ فى شيء.

﴿ دين الالحاد ﴾

أما التاريخ فيرجح أن هذا الدين نشأ فى نفس العصر الذى نشأ به الدين البوذى، أى فى القرن السادس قبل الميلاد، وهو يقول بوجود الأرواح الخالدة، وبوجود الروح (Jivatma) لكل شيء مادى، ولكنه يرفض الاقرار بالروح الأكبر (Paramatma). فهو دين الالحاد، لا يعترف بوجود الاله الخالق للكون، وعلى رغم ذلك يتعبد الجينيون، ليس الاله الخالق، بل يعبدون «الوقور» (Arhat)، «الفاتح» (Jina)، «المؤسس للوصايا الأربعة» (Tirthankara). فترى من هذا أنهم يعبدون الانسان عوضا من الله.

ويرى هذا الدين أنه لا نجاة للانسان إلا بالتجرد من غرور الحياة الدنيا والدخول فى حالة من الجمود والخمود، لا يشعر فيها بشيء، لا بالرغبة والعاطفة،

لا بالألم والحزن، ولا بالزمان والمكان، ويكون ذلك بالزهد التام وهجر كل ما تقوم به النفس.

أما النجاة نفسها، فيقولون إنها حالة يبطل فيها نشاط الأعمال السالفة فى الحياة السابقة، فالروح مع خلوده لا يعود يتقمص الأجساد الأخرى، ويتخلص من الحياة المادية إلى الأبد. هذا هو النجاة عندهم.

والدين له فلسفة قائمة بذاتها، نشرحها فى فرصة أخرى، وإنما نريد الآن أن نقدم إلى القراء نبذة من سوانح حياة مهاويرا، مؤسس الدين، وسوانحه وإن حيكت حولها أساطير كثيرة، إلا أن اللبيب يستخلص منها شيئا، يصح أن يعد تاريخا.

﴿ ولادة مهاويرا ﴾

شهد القرن السادس قبل الميلاد ثورة قوم شستريا المحاربين على البراهمة الذين آثروا لأنفسهم جميع الامتيازات الدينية والاجتماعية، فظهر مهاويرا، وبوذا، وگوسالا، وجاميلا. قام كل منهم ضد الدين البرهمى وأسسوا أديانا جديدة، عاش منها دين مهاويرا وبوذا إلى الآن، وإن كان الأخير إنجلى من مسقط رأسه، ولم يبق به من أتباعه اليوم إلا أفرادا قلائل لا شأن لهم فى المجتمع.

سبق مهاويرا فى الولادة بوذا، فقد ولد فى سنة ٥٩٩ ق.م. بينما ولد بوذا فى سنة ٥٥٧ ق.م. وتعاصرا فى الحياة نحو ثلاثين سنة. غير أنه لم يذكر أنهما تقابلا أبدا. وهذا من أغرب الأمور، لا سيما إنهما عاشا فى بقعة واحدة، وبشرا بدينيهما فى بيئة واحدة، وكانا يترددان إلى أمكنة بعينها!

تقول الروايات إن مهاويرا ولد فى بلدة تسمى هذه الايام بـ« بيسارها » قريبا من المدينة الحاضرة « بتنا » التى اشتهرت فى التاريخ باسم « بتالى بترا ». وكانت

بلدة «يسارها» كغيرها من البلدان إذ ذاك منقسمة إلى ثلاثة أقسام موزعة على الطوائف الثلاثة: البراهمة، والشستريا، والويشيا، كل قسم منها قائم بذاته على النظام القبائلى، يحكمه شيوخ القبائل القاطنة به.

وولد مهاويرا فى القسم الخاص بطائفة شستريا التى ما زال شعارها ومهنتها من القديم إلى الآن الحرب والنضال. وكان هذا عجيبا أن يولد فى الطائفة المحاربة من قدر له أن يحرم الحرب وقتل النفس تحريما تاما!

وكان والده، سدهارتها (Siddhartha) من مجلس الشيوخ الحاكم تزوج بنت رئيس المجلس الذى وصفته الروايات بأنه كان ملكا، وكان اسم البنت «ترى سالا» (Trisala). وكان الرجل أبا لولد، فكان مهاويرا ولده الثانى.

أحلام الأم

وتقول الروايات إن والدة مهاويرا حلمت فى نومها أحلاما عديدة قبل أن تضع حملها. وإنك ترى هذه الأحلام منقوشة فى معظم المعابد الجينية اليوم، وأكثر النسوة من هذه الطائفة يحفظها عن ظهر القلب، ويتلونها فى عباداتهن الفجرية. وهى تتلخص فيما يلى:

١ - رأت الأميرة السعيدة أول ما رأت فيلا عظيما ضخما نوريا ناصع البياض، كأنه سحابة فضية، أو كومة من اللآلى، أو بركة من الماء الصافى، أو جمهرة الأشعة القمرية، وكان صوت الفيل قاصفا كالرعد.

٢ - ثم رأت ثورا أبيض، أنصع بياضا من أوراق لوطس، وكان ينشر نورا رائعا حوله، أخبرها قائلا إن الولد الذى ستلدينه، قدر له أن يكون مبشرا دينيا عظيما، ينشر نور العلم فى العالم كله.

٣ - ثم رأت أسدا عظيما أبيض، قد وثب إلى وجهها من السماء، تلمع عيناه

كأنهما شعلتان من النار المتأججة، ولسانه نازل من فمه، أخبرها بأن وليدها يتغلب على جميع أعداءه (نتائج أعماله التى تسوقه إلى الولادة الجديدة) وأنه سيكون أسدا للرهبان الذين لا بيت لهم. ولذلك اتخذ مهاويرا صورة الأسد شعارا له.

٤ - ثم رأت الالهة الجميلة «لكشمى» (إلهة الثروة) سابحة على أوراق لوطس فى بحيرة لوطس فوق جبل «هيماوتا» ومعها الفيلة تحرسها وترش عليها الماء، فعلمت الأم أنها تلد الملك «المسيح».

٥ - ثم رأت ضفيرة من أزهار «مندارا» العطرية، فعلمت أن جسد ابنها يكون زكى الرائحة.

٦ - ثم رأت البدر الكامل، يطرد الظلمات ويملأ العالم بنوره البارد.

٧ - ورأت الشمس حمراء كمنقار الببغاء، تطرد البرد وتبدد الأشرار الذين ينتشرون ليلا، وتتغلب أشعتها على كل نور.

٨ - ورأت راية جميلة موشاة بالعلامات السعيدة عند الهنود عامة، وعمودها الذهبي مشدود بريش الطاؤس.

٩ - ورأت جرتين ملئتا بالماء الصافى. وهذا يبشر بأن ولدها يحتل المقام الأرفع فى الروحيات.

١٠ - ورأت بحيرة غطت سطحها أزهار لوطس التى يغشاها النحل من كل جهة، دليلا على أن عسل كلام ولدها يشتهيه سائر العالم.

١١ - ورأت بحرا زاخرا من اللبن، يضاحى بياضه بياض صدر الالهة «لكشمى»، تتكسر أمواجه الشفافة إذا هبت فوقها الريح، وتجرى إليه الأنهار العظيمة من كل جانب، دليلا على أن ابنها سينال معرفة «كيوالى» (Kevali) التامة.

١٢ ـ ورأت عرشا من الماس والياقوت ، دليلا على أن ولدها يحكم العو[illegible] الثلاثة .

١٣ ـ ورأت متكأ سماويا موشى بالجواهر ، يضيئ كأنه شمس الصباح ، معلقا مع الضفيرات الزهرية وصور الطيور الأليفة والحيوانات الجميلة ، يرن حوله جوقة موسيقية سماوية بنغمات تشبه نغمات السحب الماطرة .

١٤ ـ ورأت زهرية جسيمة ، ملئت بالجواهر النادرة ، قاعدتها على الأرض ، وهى تعلو علو جبل « ميرو » يبهر ضياءها الأبصار ، وهى تنير حتى السماء ، دليلا على أن ابنها ينال العلم الصحيح ، والوجدان السليم ، والسلوك المستقيم .

١٥ ـ وفى النهاية رأت نارا صافية تتغذى بالزبدة النقية ، تصل أشعتها الجميلة إلى القبة الزرقاء ، دليلا على أن ابنها يملأ العالم ضياء ونورا .

وقد قصت الزوجة أحلامها لزوجها ، فدعى المعبرين ليؤلوها ، فأجمعوا على أنها تبشر بمولود سيكون فاتحا روحيا وأمبراطورا للشريعة الحقة .

ويقول المتنورون من أهل الدين أن الأم لم تحلم بشىء فى الحقيقة بل إنما كان أبواه يعلمان قبل ولادته أنه إما أن يكون ملكا عالميا أو مرشدا للبشر كلهم . وربما كانت هذه الأحلام المزعومة تعبر عن الأفكار المتبلبلة السائدة إذ ذاك . فقد ضج الناس من استبداد البراهمة وعسفهم ، وتمنوا ظهور قائد روحى جديد ، يخلصهم من جورهم وإرهاقهم .

وهناك أسطورة أخرى مسطورة فى كتب الجين المقدسة ، تظهر جليا البغض الذى كان استحكم بين الطائفتين : البراهمة والشستريا ، فهى تقول إنه كان قدر أن يولد مهاويرا من سيدة برهمية ، كانت تسمى « ديواندا » زوجة « ريسابهادا[illegible] التى حلمت بنفس الأحلام المذكورة آنفا ، غير أن « إندرا » شيخ الآلهة رأ[illegible]

من عرشه السماوى ما هو كائن، فأرسل قائد جيشه الأكبر فى صورة غزال لينقل جرثومة الحياة من «ديواننda» البرهمية إلى «ترى سالا» الشسترية، لئلا تتشرف «أسرة البراهمة الشحاذين» بولادة مهاويرا.

وقد أجمعت الروايات والأساطير على أن الأم «ترى سالا» استعدت للترحيب بمولودها قبل ألفين سنة، كما تفعل أخواتها فى الزمن الحاضر، وقامت بكل ما يقمن به من الاحتياط ليكون المولود صحيح البنية، مبرأ من كل مرض ونقص، فولد لها الولد فى اليوم الثالث عشر من شهر «شيت» فى سنة ٥٩٩ ق.م. وكانت الأم فى أحسن صحة، وألطف بيئة، وأصح مزاج.

اهتمت الهند من أقدم العصور بالزواج والأمومة اهتماما كبيرا، وولادة مولود ذكر ما زالت سببا لسرور عظيم للأسرة فلا عجب أن أقيمت الحفلات الفخمة على ولادة مهاويرا، فأطعم البائسون بسخاء وبودلت التحف بين الأقارب والأصدقاء.

﴿ تسمية المولود ﴾

ولما بلغ الطفل ثلاثة أيام، عرض للشمس والقمر، وأقيمت فى اليوم السادس طقوس دينية، لا يزال الجينيون يقيمونها إلى الآن. واغتسلت الأم فى اليوم العاشر، وفى اليوم الثانى عشر اجتمعت أعضاء الأسرة رجالا ونساء فى حفل شائق، ودعيت أخت الأب، عمة الطفل، طبقا للعوائد المتبعة فى ذلك الزمن، لأن تختار له إسما سعيدا، غير أن والديه عارضا فى ذلك قائلين، منذ حملت به الأم، ازدادت الأسرة رخاء وثروة، فأولى بنا أن نسميه «وردهاماتا» (الزيادة). والجينيون قلما يدعونه بهذا الاسم بل يدعونه بمهاويرا، الاسم الذى زعموا أن الآلهة اختارته له، ومعناه البطل العظيم، وكذلك يدعى هو باسم «جينا» (الفاتح). وله أسماء أخرى مثل «جناتابترا»، و«نامابترا»، و«ساساناناكايا»،

و «بوذا» (الرشيد).

وقد انقسمت الجينية إلى فرقتين، تسمى إحداهما بـ «ديگمبرا (Digambara) وأخراهما بـ «سويتمبرا (Svetambara). والأولى تميـــل إلى التقشف التـام، وتهذيب النفس، وإنكار الذات، وتنفى عن مؤسس دينها كل ما تراه غير لائق به عـلى مـــذهبها، فتقول إنه لم يـتزوج قط، وإنه هجر البيت والدنيا غير مبال بعواطف والديه. وأما الثانية، فهى معتدلة فى نظرياتها وتقول إن مهاويرا، وإن كان ميالا من بدء شعوره إلى هجر الدنيا وقطع العلائق، إلا أنه لم يفعل ذلك فى حياة والديه احتراما لشعورهما، قائلا «لا يليق بى وأنا الابن البار أن أنتف شعرى، وأقبل على حياة التشرد تاركا البيت والأسرة احتراما لعواطف والدى». فعاش على رأى هذه الفرقة عيشة صبى عادى، يحيط به الخدم من كل جانب، ويذوق «طعم اللذات الخمسة: الصوت، واللمس، والذوق، واللون، والشم».

﴿ شجاعـــة مهاويرا ﴾

وقـد اتفقت الطـائفتان فى الثناء على إقدامه وبسالته، وكيف أنه فاق رفاقه أيام صباه فى الشجاعة والبأس، والجمال ونقاء الروح، وبداهة الرأى، فزعموا أنه بينما كان يلعب مع أقرانه من أبناء الوزراء والقادة فى بستان والده، إذ فاجأهم فيـل متمرد هائل، فما كان من الصبيان إلا أن فروا فزعين هنا وهناك، ولـكنه ثبت وحده، ولما اقترب الفيل وثب إليه، فامسك بخرطومه وركب ظهره، فنجى من الموت المحقق!

وتقول أسطورة أخرى إنه بينما كان مهاويرا يلعب مع أصـدقاءه الصبيان، تعرض له إله ليخوفه. فحمله على ظهره وطار به فى الفضاء، فـما كان من الصبى البطل إلا أن انحال عليه باللطم واللكم، وتنف شعره حتى ندم الاله عـلى فعلته، فنزل به ليتخلص من الحمل الثقيل المؤذى. فلما رأت الآلهة ذلك لقبت الصبى

مهاويرا (البطل الأكبر).

﴿ الزواج ﴾

وتقول طائفة «سويتمبرا» إن مهاويرا لما شب، تزوج بفتاة تسمى «يسودا» وولدت لهما بنت، سميت «أنوجا» او «بريادرشنا» تزوجت فيما بعد بأمير يسمى «جمالى» الذى اتبع فى أول أمره مهاويرا وعاونه فى نشر دينه ثم انقلب عدوا لدودا له إلى آخر حياته. وبنت هذا الرجل، أى حفيدة مهاويرا، دعيت باسمين: «سيساوتى» و «ياسووتى».

يرى الهندوس من القديم أن نتيجة عمل الانسان، تربطه بالحياة، أى أن عمله لا يذهب سدى بل لا بد من أن يلاقى جزاءه، فلا يزال يلد ويموت حتى تطهر نفسه، وإذ ذاك تقف دائرة عمله ومعها حياته المادية، فيبقى روحا خالدا فى نعيم خالد.

﴿ دين الانتحار ﴾

وقد ذهب الجينيون إلى أن الانسان يستطيع أن يتحرر من دورة الولادة بتعطيل حياته، وذلك بالتخلى عن كل عمل وترك كل ما يغذى جسده، فاذا تعطلت الحياة وبطل العمل، فلا تكون هنالك نتيجته التى تربطه بدورة الحياة.

فترى من هذا أن الجينية ترغب فى الانتحار، وقد راج الانتحار فعلا فى الجينيين قديما، فيقولون إن والدى مهاويرا ماتا بارادتهما، وذلك بامتناعهما عن الطعام وتجوعهما «على فراش من عشب 'كوسا' رافضين الأكل بتاتا حتى نشف جسداهما كلية، فماتا من دون أذية».

ويزعمون أن عمر مهاويرا كان عند وفاة والديه ثلاثين سنة، فوجد نفسه حرا ليترهب، فاستأذن أخاه الأكبر، فأذن له بذلك، إلا أنه اشترط عليه أن

يهجر البيت بعد سنة ، وذلك خوفا من ألسنة الناس الذين ربما أشاعوا أن الأخ الأصغر خرج من البيت لخلاف مع الأخ الأكبر .

والجينيون وإن كانوا يرفضون الايمان بوجود خالق للكون أو بالثالوث الهندى : برهما ، و وشنو ، وشيو ، ولكنهم ما زالوا ولا يزالون يقولون بوجود آلهة الهندوس الأخرى. لا ريب إنهم لا يجلونها كالهندوس ، بل يرونها كالخدم أو الموسوسين لقديسيهم ، فنرى فى أساطيرهم المتعلقة بمهاويرا يكثر ذكر هذه الآلهة.

﴿ ترهب مهاويرا ﴾

وقد اتفقت جميع الطوائف الدينية الجينية على أن مهاويرا نبذ الحياة الأهلية وأقبل على الرهبنة وحياة التشرد عندما بلغ الثلاثين من العمر. وذلك فى سنة ٥٦٥ ، أو ٥٧٠ ق.م. فدخل أولا فى النظام الذى أسسه «پارس‌ناتهه» الذى سبقه بمائتين وخمسين سنة ، فيقولون إنه كان يوجد فى ضاحية بلده « والى‌سالى » منتزه اتخذه الرهبان من النظام المذكور مستقرا لهم ، وكانت فى المنتزه شجرة باسقة من الأشجار المعروفة بـ «آسوكا» ومعنى الكلمة « الذى لا يعرف الحزن » فجلس مهاويرا فى ظلال هذه الشجرة ، وأعلن تخليه عن متاع الدنيا وآلى على نفسه بأن يمضى حياته فى الرهبنة التى تقضى بأن ينشف كل نبع لـ «كرما» (العمل ونتيجته) فيتحرر المرء من دورة الحياة الأليمة.

وقد جاء الاعلان بعد أن صام مهاويرا يومين ونصف يوم ، فهجر الطعام والشراب بتاتا ، وتصدق بكل ما كان يملكه من المال والمتاع . وهنا حيكت الأساطير القائلة بأن ما تصدق به ، كانت خزائن عظيمة لا يملكها إلا أغنى الملوك ، وأن الآلهة والناس قد احتشدوا إذ ذاك ، وحملوه فوق محفة إلى المنتزه ، حيث تربع على عرش تسنده خمسة أعمدة ، وكان وجهه نحو الشرق . وقد نزع كل م

كان على جسده من الخلع الفاخرة والحلى الغالية، ورماها إلى الناس!

كثير من الرهبان الهندوس يحلقون رؤسهم، ولكن الرهبان الجينيين لا يفعلون ذلك، بل ينتفون جميع شعر جسدهم من أصولها، ليكون دليلا على أن الراهب أو الراهبة، لم يبق له اهتمام بعد هذا بالجسد المادى، ويزعمون أن مهاويرا لما فعل ذلك، ركع شيخ الآلهة، «اندر»، أمام قدمى القديس الأكبر، فجمع شعره فى إناء من الألماس وحمله إلى أوقيانوس اللبن! وعلى أثر ذلك ناجى القديس سائر الأرواح المتحررة، وترهب إلى النهاية.

﴿ درجات العلم ﴾

ويقرر الجينيون بكل دقة خمس درجات للعلم، فيقولون إن مهاويرا عند ولادته كان يملك ثلاث درجات منها، وهى: ماتى جنانا (Mati Janana)، وسروتا جنانا (Sruta Janana)، وأوادهى جنانا (Avadhi Janana)، والآن عندما دخل فى النسك، الرابعة من العلم، وهى ماناهبريايا جنانا (Manahparyaya Janana) فأصبح يعلم بها أفكار كل مخلوق يملك الحواس الخمسة فى «القارتين ونصف قارة» ولم يبق له بعد ذلك إلا الدرجة الخامسة، وهى كيوالا جنانا (Kevala Janana).

ولكن الطائفة المعروفة بـ «ديگمبرا» تخالف ذلك وتقول، لم يتيسر لمهاويرا نيل الدرجة الرابعة حينئذ، وإن كان جلس فى مكانه ستة شهور متوالية جلسة لا حراك فيها، وبعد انقضاء هذه المدة، توجه إلى بلدة كولابورا، حيث رحب به ملكها بكل إجلال وغسل قدميه بنفسه، وطاف حوله ثلاث مرات، ثم قدم إليه الرز والحليب. وقد قبل مهاويرا طعامه وتناوله، فكان إفطاره به بعد صومه الطويل. ثم رجع إلى الغابات وظل متشردا هائما على وجهه، وقام فيها بكفارات الاثنتى عشرة، ولكن ذلك العلم استعصى عليه، وأخيرا توجه إلى

بلدة «أوجائنى» («أوجين» الحاضرة) واعتكف فى مقبرة عتيقة هناك. وقد بذل «رودرا» (Rudra) وزوجته كل جهدهما للتشويش عليه، وبعد أن تغلب على وساوسهما، عاد إلى حياته فى الغابات، يقوم بالرياضات المنهكة، فانفتح عليه يوما باب الدرجة الرابعة من العلم. ومن هذه الساعة ظل مهاويرا متجولا فى طول البلاد وعرضها يبشر الناس بدينه. وكان يغرق فى المراقبة إلى حد، لا يشعر فيه بالحزن أو السرور، ولا بالألم أو الراحة. وكان يعيش على الصدقات التى لا تزيد على قوته اليومى.

وقد أجمعت كلمة القوم على أن مهاويرا بعد ترهبه، ظل يرتدى اللباس لثلاثة عشر شهرا. وقالت الأساطير إن الاله إندرا نفسه منح مهاويرا حلة جميلة فاخرة عندما نزع ملابسه وتصدق بها، ولكن «برهمياشرها» يدعى ب«سوماداتا» لم يكن حاضرا عند الصدقة، فلم يفز منها بشىء، فما كان منه إلا أن جاء إلى مهاويرا يشكو حرمانه، فارتبك مهاويرا ارتباكا شديدا، لأنه لم يبق لديه ما يجود به على البرهمى، وإذ ذاك تذكر حلة «إندرا» الاله، فوهبه منها النصف. فرح البرهمى بما وجده وعرضه على صديق له حائك، فقال الحائك، لو جئت بالنصف الباقى من الحلة، فانى أنسج لك منه ثوبا نظير نفسه، ولكن البرهمى على رغم طمعه ودنائته استحيى من أن يعود إلى مهاويرا ويسئله البقية الباقية من الحلة، ثم تذكر مهاويرا عن كل شىء حوله ذهولا تاما، فتسلل إليه كاللص، وسرعان ما سقط عن كتفه النصف من الحلة، فاختطفه البرهمى وذهب به إلى بيته فرحا. ولما علم مهاويرا بالسرقة، لم يقل عنها شيئا، بل ضرب منها مثلا قائلا «إن الطريق الذى يسلكه أتباعى، لطريق شائك جدا، وكم يعلو قدرهم إذا اجتازوا الطريق من بين الأشواك المحيطة بهم».

ويزعم الجينيون بأن مهاويرا لم يكن يذهل عما يدور له فحسب، بل كان لا

يشعر بالألم مطلقا، فمثلاً أنه كان يوما جالسا خارج قرية فى المراقبة، فاجتمع حوله الدعاة وأرادوا امتحانه، فأوقدوا النار بين قدميه وأدخلوا المسامير فى أذنيه، فلم يروا من القديس ما يظهر أنه شعر بشىء مما فعلوه.

﴿ دين العرى ﴾

وقد عاش مهاويرا بعد أنه هجر الدنيا عاريا. لا يستر حتى عورته، وذلك لأن الدين الجينى يقول إن الناسك الحق هو الذى قهر جميع مشاعره وعواطفه وحوائجه، فلا يحتاج إلى شىء حتى ولا اللباس. والناسك الحق هو الذى لا يشعر بالحر والبرد، فلا يحتاج إلى ثوب يقيه من تقلبات الموسم، وكذلك هو لا يشعر بالحياء فيخفى عورته. وقد قال عالم من علمائهم فى محاضرة له على الجينية ما يأتى:

« يعيش الرهبان الجينيون عراة، لأن الجينية تقول، ما دام المرء يرى فى العرى ما نراه نحن، لا ينال النجاة، فليس لأحد أن ينال نجاته ما دام يتذكر أنه عار! عليه أن ينسى ذلك بتاتا ليتمكن من اجتياز بحر الحياة الزاخر. وذلك لأن المرء طالما يتذكر أنه عار، أو أن هنالك خير أو شر، حسن أو قبح، فمعناه أنه لا يزال متعلقا بالدنيا وبما فيها. فلا يفوز، بـ 'موشكا' أى النجاة! ويبين هذا، خير بيان، الحكاية المعروفة عن طرد آدم وحواء من الجنة، فقد كانا يعيشان فيها عاريين بطهر كامل، لا يعرفان هما ولا غما، خيرا ولا شرا، حتى أراد عدوهما الشيطان أن يحرمهما مما فيه من البهجة والسرور والسعادة، فحملهما على أن يأكلا من شجرة العلم بالخير والشر، فأخرجا من الجنة. فالذى حرمهما من جنة العدن هو علمهما بالخير والشر وبأنهما عاريان. يعتقد الجينيون بنفس هذه العقيدة ويقولون إن علمنا بالخير والشر وبالعرى، هو الذى يصدنا عن النجاة، فان أردناها فعلينا أن ننسى العرى بتاتا. والطائفة

'ديگمبرا' من الجينيين قد نسيت كل علم بالخير والشر والعزى ، وعلى ذلك يعيشون عراة ، لا يسترهم شيء » .

وقد قال بعض علمائهم إن الشعور بالحياء يتضمن تصور الاثم ، فاذا لم يكن الاثم فى العالم ، يبطل الحياء كذلك ، فترك اللباس إنما هو ترك الاثم ، وعلى ذلك يجب على كل ناسك يريد أن يحيا حياة بريئة من الاثم أن يعيش عاريا ، ويتخذ من الهواء والسماء لباسا له !

وكذلك عاش مهاويرا عاريا مجردا من كل لباس بعد أن آلى على نفسه بالنسك التام ، وكان كذلك آلى بالصمت فلا يكلم أحدا مطلقا ، فظل اثنتى عشرة سنة ينتقل من مكان إلى مكان ، لا يقيم أكثر من ليلة واحدة فى قرية ولا أكثر من خمسة أيام فى مدينة ، اللهم فى فصل الأمطار ، فيقيم فى مكانه أربعة أشهر ، وذلك لئلا يقضى على حياة جديدة تنتشر فجأة مع الأمطار . وكان جل عمله فى خلال هذه السنين الطويلة مراقبة نفسه مراقبة دقيقة فى صمت تام .

وقد جاء فى كتاب من كتبهم عن حالة مهاويرا فى هذه السنين ما يأتى :

«كما لا تمسك آنية النحاس الماء ، وكما لا يحبس المدهن اللؤلؤة ، كذلك لم يجد الاثم له مكانا فى نفسه . كان سيره سيرا مستقيما لا عوج فيه كسير الحياة ، ولا يحتاج إلى العون كالقبة الزرقاء ، ولا يبالى بالعراقيل كالعاصفة . وكان قلبه نقيا كماء البركة فى الشتاء ، لا يلوثه شيء كورق لوطس ، ومشاعره محمية كأعضاء السلحفاة ، كان وحيدا فريدا كقرن الخرتيت ، حرا كالطير ، جسورا كالفيل ، قويا كالثور ، مهيبا كالأسد ، ثابتا كجبل 'مندرا' ، عميقا كالبحر ، وديعا كالقمر ، بهيئا كالشمس ، طاهرا كالابريز ، وقد تحمل كل شيء كالأرض ، وكان يضيء فى بهائه وجلاله كالنار الموقدة » .

﴿ ذهول مهاويرا ﴾

وقد كثرت الأساطير عن انهماكه فى المراقبة وذهوله عما حوله فى هذه الأيام، فقيل إنه جلس مرة خارج بلدة «كاراگرام» فى المراقبة متربعا على الأرض، لا ينظر إلا إلى نهاية أنفه، وذهل عن كل شيء. فصادف أن مر به زارع مشغول بأشغاله فظنه رجلا عاطلا لا عمل له، فقال له، راقب ماشيتى حتى أرجع إليك بعد هنيهة، ولكن مهاويرا لم يشعر بوجوده ولا سمع كلامه ولا أحس بالماشية، ولما عاد الزارع وجده جالسا على هيئته كما تركه، ولم ير ماشيته، فسأله عنها فلم يجبه بشيء لأنه لم يسمعه. فذهب يبحث عن ماشيته الضالة، ولما لم يجدها، رجع إلى بيته حزينا آئسا، وفى اليوم الثانى لما مر بالمكان، وجد القديس على هيئته السابقة، والماشية بجنبه مستريحة مطمئنة، فظنه أراد أن يهرب بماشيته، فانهال عليه باللكم والضرب. ومن حسن الحظ أن الاله إندرا كان يرى كل ذلك. فتداخل فى الأمر، وحال بين مهاويرا والزارع، ثم رجى من مهاويرا أن يسمح له بحراسته فى المستقبل، ولكنه رفض ذلك قائلا «إن الناسك الصادق ينال العلم المطلق بسعيه من غير مساعدة أحد، وإنى لا أحتاج إلى حراستك فى سيرى إلى النجاة». غير أن الآلهة تشاورت فيما بينها وانتدبت من بينها من يحرسه خوفا من أن يقتل غيلة، وهو لا يعلم من الأمر شيئا.

﴿ نيـــل البصيرة ﴾

وقد رأينا فيما سبق أن مهاويرا، على زعم القوم، ولد وهو يملك الدرجات الثلاثة من العلم، وحصل بعد ذلك الدرجة الرابعة. وكان الآن فى نهاية السنة الثانية عشرة من حياته المتشردة المتجولة يجاهد بالرياضات الشديدة ولا يكلم أحدا. وآن أن يعوزه الدرجة الخامسة من العلم، وهى «كيوالاجنانا» (Kevala Janana) أى العلم المطلق المحيط بكل شيء.

ولما دخل فى السنة الثالثة عشرة، أقام فى قرية قريبة من المكان الشهير « پارس ناتهہ » وكان هنالك ميدان فى وسطه معبد قديم ، جلس مهاويرا تحت شجرة « سالا » فى هذا الميدان بعد أن انتصف النهار ، وكان قد صام يومين ونصف يوم ، لم يذق فى خلاله حتى الماء ، وكان غارقا فى مراقبته ، إذ انفتحت له الدرجة الخامسة من العلم المطلق الكامل الأزلى ، فتحرر من نتائج أعماله فى الموالد السابقة وتحققت له النجاة ، فأضاف إلى نفسه الألقاب الأربعة التى يعرف بها فى أتباعه إلى اليوم .

وبعد هذا أخذ مهاويرا ينشر تعاليمه ويبث دعوته بجد عظيم ونشاط . وكان لب دعوته أن لا فضل لأحد على أحد . كل الناس سواء ، وأن النجاة تتوقف على محو نتائج الأعمال فى الموالد السابقة ، فاذا بطلت هذه النتائج ، تحرر الروح من دورة الولادة والحياة ، فيبقى مجردا من شوائب المادة ، هذه هى النجاة عنده .

وقد بدأ مهاويرا كبوذا بنشر دعوته فى الأغنياء والأمراء والملوك . فلبى دعوته كثير منهم ، وكانوا من قومه ، كشتريا يبغضون البراهمة . ويذكر الجينيون أسماء كثير من الملوك الذين آمنوا به ، وكان فى ترحال مستمر ، يصحبه جميع النساك رجالا ونساء من أتباعه حتى بلغ عددهم عند وفاته أربعة عشر ألفا . وكان يخطب بلغة كانت تسمى «أن كسارى» التى ما كان الناس يفهمونها ، فكان يترجمها لهم تلميذه الرشيد ، گوتاما باللغة الدارجة «مگدهى» .

ويقول الجينيون إن دعوته نجحت نجاحا عظيما ، فاتبعته بلاد بهار ، ومملكة مگدها العظيمة وغيرها من الامارات . ومما ينبغى أن يذكر أنه لم يفرض على كل من يؤمن به أن يختار الرهبنة ، بل كان يخيره بينها وبين الحياة الأهلية العادية مع اتباع مباديه الدينية .

﴿ الوفاة ﴾

وقد توفى مهاويرا عندما بلغ اثنتين وسبعين سنة من عمره، وذلك فى سنة ٥٢٧ ق.م. قبل وفاة بوذا بخمسين سنة. وقد أقام قبيل موته فى بلدة «بابا» التى تسمى الآن «بوابورى» من مديرية «بتنا» فى ولاية بهار، وألقى بها خمسا وخمسين محاضرة فى موضوع «كرما» (نتيجة العمل) وأجاب عن ست وثلاثين مسئلة غير مسئولة. ثم مات فى خلوة وحيدا. فتحرر من قيود الحياة، وتسلسل الولادة، والشيوخة، والموت.

وقد حيكت الأساطير حول موته كولادته نضرب عنها صفحا، إلا أنه ينبغى أن يذكر أن القوم يزعمون كون جميع ملوك الأرض اجتمعوا ليسمعوا محاضراته الأخيرة. وقرروا بعد موته «بما أن نور الدنيا قد ذهب، لنشعل النور بالأشياء المادية» فأوقدوا المشاعل. فيقولون إن هذا هو أصل عيد «ديوالى» الذى يحتفل به الجينيون والهندوس على سواء، غير أن الهندوس لا يسلمون بهذا الأصل له بل يأولون العيد بتأويلات أخرى.

صفحتان
من تفسير «ترجمان القرآن»

لصاحب الفخامة العلامة الأستاذ
مولانا أبى الكلام آزاد، وزير معارف الهند

لما توجه العلامة الاستاذ مولانا أبو الكلام آزاد إلى طهران فى شهر يوليو الماضى، قضى يوما فى مدينة مشهد، وأنزله الوالى حضرة السيد محمد محسن فى بيته، ولما هم بالقفول إلى طهران قدم إلى فخامته حضرة السيد المذكرة التالية. ليطلع عليها فى وقت فراغه:

«قال الله تبارك وتعالىٰ حكاية عن إخوة يوسف عليه السلام حين أخذ أخاه ليحبس بجرم السرقة: «قالوا يا أيها العزيز! إن له أبا شيخا كبيرا فخذ أحدنا مكانه، إنا نراك من المحسنين. قال معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده، إنا إذاً لظالمون». فى قول يوسف ايهام، فانه فى الظاهر أراد أنا لا نأخذ غير من سرق صواع الملك، ولكن فى الحقيقة اراد أنا لا نأخذ إلا من وجدنا متاعا من الفضيلة والتقوىٰ عنده، لأنه عليه السلام ما أخذ أخاه ليحبس، بل أخذه ليأوى عنده ويستأنسه، وبهذا يظهر سر قوله تعالى: الله يجتبى إليه من يشاء.

«اين نكته از قرآن كريم در محضر جناب مستطاب أجل مولانا ابو الكلام وزير محترم فرهنگ هندوستان بخاطر رسيد. چون مطلع شدم تفسيرى بر قرآن مجيد مى نويسند، بيادگار تقديم ايشان گرديد».

ولما كان الاستاذ العلامة قد فسر المقام فى «ترجمان القرآن» أرسل بعد عودته إلى دلهى الكتاب المذكور فيما يلى، إلى السيد المحترم. وقد احتوى الكتاب على

تفسير مقامين هامين، استحسنا نشره لقراء «ثقافة الهند» — المدير.

الكتاب

بعد التحية والسلام، فالمذكرة التى ناولتمونى إياها عن الآية من سورة يوسف «قال معاذ الله! أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده. إنا إذاً لظالمون» قد سررت بها جد السرور. نعم، ينبغى هاهنا ترجيح مفهوم الآية على منطوقها. ويظهر جليا عند التأمل فى مفهومها أن يوسف عليه السلام لم يقصد «بالمتاع» الصواع المفقود، بل شيئا آخر. وإنى أذكر لكم موجزا ما فسرت به المقام فى «ترجمان القرآن».

قال عامة المفسرين إن يوسف عليه السلام. إنما أراد أن يبقى أخاه بن يامين عنده، ولما كانت الشريعة المصرية لا تبيح حجز أجنبى بدون سبب، لجأ إلى حيلة. فأمر بدس الصواع الملكى فى رحل بن يامين ثم أمر بتفتيشه، ولما وجد الصواع عنده، ثبتت عليه السرقة، فتيسر له حبسه فى مصر. ولكن هذا التفسير لا يصح عند التدبر فى الأسلوب الذى قص به القرآن الحكيم القصة، فانه يقول بعد الاخبار بفقد صواع الملك والعثور عليه «كذلك كدنا ليوسف، ما كان ليأخذ أخاه فى دين الملك إلا أن يشاء الله، نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذى علم عليم». ينبغى التأمل فى كلمة «كدنا ليوسف» أى أن الشرع المصرى ما كان يبيح ليوسف أن يحبس أخاه فى مصر، فدبرنا لذلك تدبيرا خفيا دقيقا. «الكيد» فى اللغة «إيصال الشىء إلى الغير بطريق خفى» فكان التدبير دقيقا خفيا. وقد ذكر القرآن فى مكان آخر «الكيد» فقال «إنهم يكيدون كيدا وأكيد كيدا» أى أن منكرى الحق يدبرون تدبيرا خفيا، والحكمة الالهية تدبر تدبيرا خفيا آخر. وإن كان يوسف عليه السلام هو الذى أراد ثبوت السرقة على بن يامين بوضع الصواع فى رحله، فأى شىء فى هذا من التدبير الخفى الدقيق الذى وقع بالحكمة

الالهية، ونسبه الله تعالى إلى نفسه قائلا «كدنا ليوسف»؟ إذ من السهل لكل امرء ان يتهم غيره بالسرقة بدس شيء فى متاعه، ويسلمه إلى السلطات. ليس هذا أمرا نادرا خفيا دقيقا يستحق ان ينسبه الله إلى نفسه، ويقول نحن الذين دبرناه، ولم يكن فى وسع يوسف أن يفعله. ويثبت كذلك من أسلوب القرآن أن التدبير الذى وقع لحجز بن يامين، لم يكن ليوسف عليه السلام فيه إرادة ولا عمل، لأنه لو كان من عمله لما نسبه القرآن إلى الله تعالى، وهو ينسبه إليه. فلا بد من أن يكون وقع من دون قصد يوسف عليه السلام وعلمه. ليعد شيئا عجيبا جاءت به الحكمة الالهية.

وماذا كان الأمر الذى دبرته الحكمة الالهية ليوسف عليه السلام؟ إنه كان أن الظروف هى التى اتخذت بغتة شكلا ظهر فيه بن يامين سارقا. لم يرد يوسف نسبة السرقة إليه، ولا كان هو نفسه سارقا، وإنما هى الظروف التى وضعته موضع السارق. فثبتت عليه جناية السرقة ثبوتا تاما. وسنحت الفرصة ليوسف عليه السلام ان يحبسه عنده.

ولما قدم إخوة يوسف عليه السلام مع شقيقه بن يامين. أظهر له نفسه «قال إنى أنا أخوك فلا تبتئس بما كانوا يعملون» ولم يشر هنا إلى أن يوسف أراد إبقاءه فى مصر، أو أخذ فى تدبير حيلة لذلك. بل كل ما كان أنه أظهر لشقيقه شخصيته، ثم قال الله «فلما جهزهم بجهازهم جعل السقاية فى رحل أخيه». أراد يوسف عليه السلام أن يهب أخاه شيئا كتذكار وعلامة من عنده ليريه يعقوب عليه السلام عند وصوله إلى كنعان، فوضع قدحه الخاص فى وعاءه. فعل ذلك سرا لم يعلمه أحد، ولكن سرعان ما وجد رجال قصره أن الصواع الملكى قد اختفى وفقد، فاضطربوا وظنوا أنه ليس إلا هؤلاء الكنعانيين الراحلين هم الذين سرقوه. ظنوا ذلك لأن الكنعانيين كانوا محتقرين فى مصر أشد الاحتقار، فقد ذكرت التوراة

نفسها أنه لم يكن أحد من المصريين المحترمين يؤاكلهم أبدا، فما كان من خدم يوسف عليه السلام إلا ان أوقفوا قافلتهم وأخذوا فى تفتيش أوعيتهم، ولما كانوا براء، لم يسرقوا شيئا، أجابوا بكل جرأة لتحدى الخدم «ما جزاؤه إن كنتم كاذبين؟» قائلين «جزاؤه من وجد فى رحله فهو جزاؤه. كذلك نجزى الظالمين». أى الذى تثبت عليه السرقة يؤخذ بها. ولما فتحوا وعاء بن يامين، وجدوا صواع الملك فيه، وثبتت عليه السرقة.

وقع هذا ويوسف عليه السلام لا يعلم منه شيئا. كان يظن أن شقيقه قد ذهب بتذكاره — الصواع الملكى — فاذا الخدم يأتون إليه بالقافلة الكنعانية. فأخذه العجب من تقلب الأمر. إنه أراد شيئا ووقع شىء آخر لم يكن فى الحسبان. فالشىء الذى دسه فى وعاء بن يامين ليكون تذكارا منه، أصبح دليلا على سرقته وأوقف خدمه القافلة كلها. فاذ ذاك تيقن أن ما وقع دبرته الحكمة الالهية، وأن الظروف لم تتشكل بهذه السرعة إلا لأن الله تعالى يريد إيجاد سبب يبيح له حبس بن يامين فى مصر، الأمر الذى لا يجوزه قانون البلاد بطريقة أخرى. وعلى ذلك لم يقل شيئا عن السرقة لأنه ما كان يليق به أن يفوه بكلمة خلاف الحقيقة. وكل ما فعل أن قال لاخوته ان اتركوا بن يامين فى مصر. فقالوا له متضرعين «يا ايها العزيز! إن له أبا شيخا كبيرا فخذ أحدنا مكانه». فأبى ذلك قائلا «معاذ الله! أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده». وما هو متاع يوسف عليه السلام هذا الذى وجده عند بن يامين ولم يجده عند غيره من الاخوة؟ إنه متاع الاخوة والحب الذى خلى منه كلهم إلا شقيقه بن يامين وحده. لم يقل يوسف عليه السلام ما يخالف الواقع. إنه نطق بالحق التام، وإن فهم منه السامعون غير ما أراد.

أما دس يوسف عليه السلام سقايته فى رحل بن يامين، ليكون تذكارا منه، فلم يكن بدعا، بل سبق له مثله مع إخوته من جعل بضاعتهم فى رحالهم «وقال

لفتيانه اجعلوا بضاعتهم فى رحالهم لعلهم يعرفونها إذا انقلبوا إلى أهلهم».

فهكذا يصح تمام الصحة ذلك التفسير الذى ذكرتموه فى مذكرتكم إلى ويطابق الحال كل المطابقة، وهو الذى اخترته فى تفسير «ترجمان القرآن».

وبهذا التفسير يزول من ذيل عصمة يوسف عليه السلام ما لحقه من تفسير عامة المفسرين، فالقول بأنه عليه السلام اتهم بن يامين بتهمة السرقة إفكا وزوراً ليحبسه عنـــده، لقول شنيع وأمر فظيع لا يتصور من نبى. ومن العجيب أن الامام فخر الدين الرازى يذكر الاعتراض على عادته بقوة وتهويل تام ثم يجيبه بجواب يزيد شناعته عوضا من أن ينقصها، فانه يقول بعد تفسير هذه الآيات «فان قيل هذه الواقعة من أولها إلى آخرها تزوير وكذب. فكيف يجوز من يوسف عليه السلام مع رسالته الاقدام على هذا التزوير والترويج وإيذاء الناس من غير سبب، لا سيما وهو يعلم أنه إذا حبس أخاه عند نفسه بهذه التهمة، فانه يعظم حزن أبيه وتشتد غمه، فكيف يليق بالرسول المعصوم المبالغة فى التزوير إلى هذا الحد؟» ثم يجيب على ذلك قائلا «والجواب لعله تعالى أمره بذلك تشديداً للمحنة على يعقوب، ونهاه عن العفو والصفح وأخذ البدل كما أمر صاحب موسى بقتل من لو بقى، لطغى وكفر». وأى معنى لذكره هنا أمر صاحب موسى؟ إنه قتل الغلام لأنه لو عاش، للجّ فى الكفر والمعاصى، ولكن إن لم يتهم بن يامين زورا وافتراء فما ذا كان يترتب عليه من المفاسد والقبائح؟

ومسلك الامام الرازى هـــذا فى رد الشبهات والاعتراضات هو الذى حمل ابن تيمية على القول بأن الرازى لا يجيب عليها لاظهار ضعفها، بل ليظهر قوتها أكثر من قبل!

وفى سورة يوسف مقام آخر خالفت فى تفسيره عامة المفسرين، أذكره هنا اختصاراً،

وهو أمر لائمات مصر. «وقال نسوة فى المدينة إمرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه، قد شغفها حبا، إنا لنراها فى ضلال مبين. فلما سمعت بمكرهن، أرسلت إليهن، وأعتدت لهن متكأ، وآتت كل واحدة منهن سكينا، وقالت اخرج عليهن، فلما رأينه، أكبرنه، وقطعن أيديهن، وقلن حاشا لله ما هذا بشرا، إن هذا إلا ملك كريم».

فهم الناس عامة من هذا أن جمال يوسف عليه السلام قدحير النسوة وأدهشهن حتى ذهلن عن أنفسهن فقطعن أيديهن عوضا من الثمار، ولكن هذا لا يظهر من القرآن، فقد ناجى يوسف ربه على أثر الحادثة مباشرة قائلا «وإلا تصرف عنى كيدهن أصب إليهن». فعبر عما فعلت النسوة بـ«الكيد»، ولكن هل فيه من كيد ان تحيرن ودهشن من جماله؟ ثم قال الله تعالى «فصرف عنه كيدهن». وقال يوسف عليه السلام فى السجن لرسل الملك «ما بال النسوة التى قطعن أيديهن، إن ربى بكيدهن عليم». أى أخبرونى أولا ما حقيقة قطع النسوة أيديهن؟ فعبر فى الآيتين السابقتين عن عمل النسوة بالكيد، وقال فى الآية الأخيرة بكل صراحة إن ذلك كان كيدا منهن، وليس هذا فحسب. بل لما أراد الملك باقتراح يوسف عليه السلام تحقيق الأمر من النسوة، قال لهن «ما خطبكن إذ راودتن يوسف عن نفسه؟» فاستعمل «كلمة المراودة» وهى التى استعملها النسوة فى حق أمرأة العزيز قائلات «تراود فتاها عن نفسه» و«راودته التى هو فى بيتها عن نفسه» وقالت امرأة العزيز «ولقد راودته عن نفسه فاستعصم». فان كانت النسوة دهشن بمجرد رؤيته، فأى شيء فيه من المراودة والمكر؟ وإن قيل، راودنه بعد قطع أيديهن، فهذا لم يقل به القرآن، بل سكت على ذكر اعترافهن «إن هذا إلا ملك كريم». وليس من بلاغة القرآن أن يشير إلى أمر غير مذكور، وعلى هذا لا يصح هذا التفسير للاية بحال.

والظاهر أن النسوة العاذلات كان فى قلوبهن دغل من قبل. كن مفتونات بيوسف عليه السلام، ولكن يتظاهرن بلوم امرأة العزيز على أنها تراود فتاها عن

نفسه، وهى لا تقدر عليه. أى لو كنا نحن فى مكانها لغلبناه بمكر واحد منا ولأثبتنا تفليس عصمته. فلما سمعت بمكرهن، أرسلت إليهن وأعدت لهن مجلسا وأخرجت عليهن يوسف، ولسان حالها يقول، أجل لم أتمكن أنا منه، فان كانت عصمته تتزلق بهذه السهولة فعليكن بمكركن، إلا أنهن لما رأينه «أكبرنه» أقررن بعصمته وعفافه وجلالة شأنه. «وقطعن أيديهن» بعد أن خاب جميع مكائدهن لابداء غرامهن، فأدمين أيديهن. وقد كان هذا كذلك كيدا من مكائدهن لاقناعه بأنك إن لم تنزل على إرادتنا، نأتى على أنفسنا بهذه السكاكين نفسها. ولما لم يتزحزح ذلك الجبل، جبل العصمة والطهر والعفاف، هتفن قائلات «ما هذا بشرا، إن هذا إلا ملك كريم!» أى لقد راودناه بكل ما أوتينا من المكر والدهاء، والفتنة والدلال، وما كان لرجل مهما بلغ من القوة والعناد إلا ان يخر صريعا أمامه، ولكن هذا الشاب، ملك الطهر والعفاف، مثال العصمة والقدسية لا سبيل عليه للاثم أبداً. وإذ ذاك قالت امرأة العزيز منتصرة «فذلكن الذى لمتننى فيه» ها قد رأيتن! إنه العصمة المجسمة والملكوتية المتجسدة، هذا هو الذى لمتننى فيه!

وقول امرأة العزيز «ولقد راودته عن نفسه فاستعصم» ليدحض التفسير المشهور. إنها تقول، بلى قد بذلت جهدى وراودته عن نفسه بكل الطرق، ولكنه ظل مالكا لنفسه، ولم يسلس لى القياد قط. أى أن الاقرار بالخيبة والاعتراف بالفشل أمام رجل طاهر مثله ليس بعار وشين. وإن كان الأمر ليس إلا مجرد الدهشة والذهول بجمال الصورة، فما مناسبة هذا القول له؟ قالت النسوة «إن هذا إلا ملك كريم» فان كن سحرن بحسن صورته وجمال طلعته، فلمَ قلن إنه «ملك كريم»؟ اذ لم تشتهر الملائكة بالحسن والجمال، بل اشتهرت بالطهر والعصمة. «فلما سمعت بمكرهن» إن كانت النسوة اقتصرن على احتقار يوسف عليه السلام، ولمن امرأة العزيز لأنها عشقت عبدا من عبيدها، ولم يكن فى قلوبهن غشى، فأى شىء فيه مز

المكر والكيد؟ و «المكر» فى اللغة كالكيد معناه «ايصال الشىء إلى الغير بطريق خفى» وقد وصف عمل النسوة بالمكر، فلا بد من أن يكون فيه أمر خفى سرى داخلى.

وقد خطر لى مرة أن التفسير المشهور يخالف حديثا كذلك، ففى رواية عائشة المشهورة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لبلال فى مرض موته أن يصلى بالناس أبو بكر، فقالت عائشة وبايعاز منها حفصة، إن أبابكر «رجل أسيف» لا يتمكن من القيام مقامك فى الصلاة، فهلا أمرت عمر بذلك، فقال لهما «إنكن صواحب يوسف» أى تريدان بقلبكما أبابكر وتتظاهران بغير ذلك. فان سلمنا بالتفسير المشهور، فما وجه تمثيل النبى صلى الله عليه وسلم هذا؟

ونحن على علم بالتاويلات التى لجأ اليها المفسرون لاثبات كيد اللائمات ومكرهن، ولكن لا حاجة إليها بعد هذا التفسير الواضح الصريح. لسنا ننكر جمال يوسف عليه السلام كذلك. وليس يوسف وحده بل ما بعث نبى قبيح الشكل، لأن الانبياء عليهم السلام هم المظهر الكامل للفطرة الانسانية والمزاج البشرى، إذ لا يمكن اعتدال الخلقة وقوامها، وكمال نشوء الجسم والهيكل إلا بكمال الفطرة «وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشب شبابا لا يشبه الغلمان». فليس فى ظواهر الأنبياء وبواطنهم إلا الجمال والحسن والبهاء، ولا يمكن غير ذلك. ولكن جمال الصورة وحده ليس ما يصح أن يكون مفخرة للانبياء ومعجزة، ويخصه القرآن بالذكر. فكان جمال يوسف الحقيق، جمال عصمته وحسن باطنه، تجلى مرة بعد أخرى. تجلى فى موقف «معاذ الله! إن ربى أحسن مثواى» وفى هتاف «ما هذا بشرا» وفى إعلان «السجن أحب إلى مما يدعوننى إليه» وفى موعظة «يا صاحبي السجن الخ» وعلى عرش العظمة والجلال «إنى حفيظ عليم». أوَ لا يكفى ذلك الجمال لحسنه القدسى الفتان الباهر؟ لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب!

أبو الريحان البيرونى وجغرافية العالم

لصاحب الفخامة الأستاذ

العلامة مولانا أبى الكلام آزاد، وزير معارف الهند

ألف أبو الريحان البيرونى عدة كتب فى الجغرافية والهيئة، وصحح أخطاء الذين ألفوا قبله، ولما فرغ من تأليفه «كتاب الهند» خطر له أن يضع كتابا يشمل خلاصة هذه المباحث كلها بين دفتيه. وقد كان دور حياته الأخير هذا، دور رخاء وطمانية، إذ كان السلطان محمود الغزنوى (الذى لم يصف وده له أبدا بل ظل كدرا مرتابا) قد توفى، وارتقى العرش ابنه المحب للعلم، السلطان مسعود. فكان الجو صالحا للبيرونى يعرف فيه فضله وتقدر مكانته العلمية. هذه الظروف كذلك حركت قريحته، فألف على الأرجح فى سنة ١٠٣١ م كتابه «القانون» المعنون باسم السلطان مسعود. وهذا الكتاب كما صرح الدكتور إيدورد سخاؤ بحق، غرة أعمال حياة البيرونى (مقدمة كتاب الهند ص ١١).

وقد احتوى الكتاب على إحدى عشرة مقالة، وانقسمت كل مقالة إلى أبواب تتراوح بين التسعة إلى السبعة عشر بابا. وخصص المقالة الخامسة للبحث فى الجزء المعمور من الكرة، وضمنها جداول تبين أطوال البلدان وعروضها. وهذه الجداول التى اشتملت على خلاصة أحسن ما بلغه التحقيق الجغرافى فى ذلك العصر، لها أهمية خاصة فى فن الجغرافية، لأن البيرونى هو أول من ضبط ضبطا تاما من علماء الجغرافية العرب الدنيا فى عصره بجداول أطوال البلدان

وعروضها. وقد وجدت بعد البيرونى المراصد العديدة فى البلاد الاسلامية، ووضع كل مرصد جداوله، إلا أنه لم يستغن أحد منها عن تحقيقات البيرونى، فقد استفاد من جداوله من علماء الجغرافية أبو الفداء وياقوت، واعترف من علماء المراصد الطوسى، وألغ بيگ، وقوشجى بأنهم استعانوا فى وضع جداولهم بتحقيقاته.

ولا ينبغى أن ننسى أن الذين اشتغلوا بوضع الجداول بعد البيرونى، كانوا يملكون المراصد، والعطيات الملكية هيئت لهم كل ما يحتاجون إليه من العدة، فمثلا كان ألغ بيگ نفسه من الأمراء، ووجد العلامة قوشجى مرصد سمرقند بكل معداته تحت يده، ولكن البيرونى لم يفز برعاية ملكية ولا وجد له مرصد مجهز بالمعدات اللازمة. فكان عمله، جهده الذاتى، وعلى ذلك كل ما نال من النجاح، كان نجاحاً شخصياً.

صنع الادريسى قبل البيرونى بستين أو سبعين سنة كرته الشهيرة بأمر راجرڈ ملك صقليا، ووضع لشرحها «نزهة المشتاق». وقد ظلت خريطة الادريسى مقبولة ومعتمداً عليها لقرون. وظل البحارة الأوربيون والجغرافيون يتداولونها إلى القرن السادس العشر الميلادى، غير أن الادريسى لم يصل إلى ذلك المقام من النظر والتحقيق فى المعلومات الجغرافية، ما كان قدر للبيرونى أن يناله بعده بسبعين سنة. كان الادريسى ناقلا ثقة لما وصلت إليه المعلومات الجغرافية إلى ذلك العصر، ولكنه لم يكن محققا، بينما كان البيرونى محققا ومجتهدا، فلم يكتف بنقل ما حققه القدماء، بل دون الفن من جديد بتحقيقه الخاص وجده وكده الشخصى.

ثم إن دائرة نظرهما ومعلوماتهما كذلك لم تكن واحدة. لم يكن أمام الادريسى لا العالم البطليموسى (Patalemy) وإن ازداد عليه شيء من المعلومات، فكان عن عض أجزاء أفريقية الوسطى وشيئا من التفاصيل الجغرافية عن أوربا الشرقية.

ولكن البيرونى جمع المعلومات المفصلة عن آسيا الوسطى، وأفغانستان، والصين والهند، وقام بالتحقيق الفنى عن كل مكان هام بقدر ما كان متيسرا فى عصره من التحقيق الرصدى. وكذلك استفاد من كل ما وصل إليه المحققون وعلماء الهيئة المعاصرون له فى آسيا الغربية فى دوائرهم، ولهذا نرى عالم البيرونى أوضح وأوسع من عالم الادريسى، وقد جاوز عالم بطليموس بكثير، واقتربت حدود تحقيقه من حدود التحقيق فى العصر الحاضر.

وينبغى لنا أن نشكر الدكتور زكى توگان، استاذ جامعة إستنبول، الذى قام بنشر هذين البابين من القانون مع رسائل أخرى للبيرونى فى مجموعة، فسهل للهيئآت العلمية أن تطالع نتائج ما وصل إليه هذا المحقق الفذ من التحقيق الجغرافى بصحة وسعة. وقد خطر لى عند النظر فى هذه المجموعة أن تحقيقات البيرونى الجغرافية لم تنل إلى الآن ما تستحقه من البحث والنظر. وأنه ينبغى توجيه أهل العلم إلى ذلك. وقد حاولت ذلك فى الصفحات التالية.

« فن الجغرافية عند العرب قبل البيرونى »

ولا بد للتقدير الصحيح لهذا الجدول من القانون المسعودى من أن نعلم المدى الذى بلغه ذلك الفرع من فن الجغرافية وعلم الهيئة فى اللغة العربية الذى يدعى الآن بـ«اسفيريك استرانومى» (Spheric Astronomy) و«پريكتيكل استرانومى» (Practical Astronomy) وكذلك نعلم نوعية ما ورثه العرب من الأمم السابقة. إن القاضى ابن رشد عبر فى كتابه «ما بعد الطبيعة» عن «پريكتيكل إسترانومى» بـ«فن صناعة الهيئة التجربية» وسمى حكماء العرب «اسفيريك استرانومى» بـ«الهيئة الكروية». والموضوع يتطلب تفصيلا، إلا أننا نكتفى هنا بالاشارات السريعة.

أول كتاب فى الهيئة باللغة العربية

يظن الناس أن العرب اعتمدوا كلية على مصنفات حكماء اليونان فى علم الهيئة

والجغرافية كما اعتمدوا عليهم فى المنطق والفلسفة ، وأن علمهم فى هذا الشان لم يجاوز كتاب المجسطى (Magestic) لبطليموس ، ولكن هذا الظن ليس من الحق فى شيء . أجل ، فاز المجسطى بقبول عام عندما نقل الى عصر المأمون العباسى ، غير أن أول مذهب للهيئة والجغرافية الذى نقل إلى اللغة العربية وراج رواجا عاما ، لم يكن مذهبا يونانيا ، بل كان مذهبا هنديا . وهذا المذهب الهندى وإن فقد القبول العام بعد ترجمة كتاب بطليموس ، إلا أنه بقى معمولا به عند كثير من علماء الهيئة إلى عصر البيرونى فى القرن الخامس الهجرى . وهذا الذى حمل البيرونى على أن يترجم من جديد كتبه من اللغة السنسكرتية إلى اللغة العربية ، ويصحح ما وقع من الخطأ فى التراجم الأولية . وقد كان بعد ذيوع المجسطى أن مال العرب إلى الجمع بين مذهبى الهند واليونان والاستفادة من خصوصياتهما وإزالة نقائصهما لتوفيق والتطبيق ، فقد وضعت فى القرنين الثالث والرابع كتب عديدة لهذا الغرض . وظل بعض حكماء الأندلس متشبثين بطريق النظر هذا إلى زمن طويل .

إن أول كتاب لعلم الهيئة نقل إلى اللغة العربية ، كان من تأليف الفلكى والرياضى الهندى الشهير . براهمگپت ، وهو كتاب «براهم سپهت سدّهانت» ألفه فى سنة ٦٢٨ م لِلِالك دياگهرموكهه . ويظهر من تصريحات البيرونى وجمال الدين القفطى أن الوفد الذى قدم من السند إلى الخليفة المنصور العباسى فى سنة ١٥٤ﻫ (سنة ٧٧١م) كان فيه رجل متضلع بعلم الهيئة . رحب به الخليفة وأمر علماء البلاط أن يضعوا كتابا فى علم الهيئة مستعينين به ، ففعل إبراهيم بن الحبيب الفزارى ذلك ووضع أول زيج عربى . وقد أجمع البيرونى والقفطى على أن كتاب الفزارى هذا الذى لم يكن إلا ترجمة كتاب سدهانت لبراهمگپت ، أصبح نواة أول مدرسة لعلم الهيئة العربى ، حتى جاء عصر المأمون وترجم كتاب المجسطى لبطليموس . ولما كان طريق البحث والنظر عند بطليموس أضبط من المذهب

الهندى، مال علماء العرب إليه، وأخذ علم الهيئة اليونانية يروج عوضا عن علم الهيئة الهندية.[١]

وقد اشتهر كتاب الفزارى هذا باسم «سند هند». إن كلمة «سندهانت» معناها فى اللغة السنسكرتية، العلم والمعرفة، وكذلك تطلق على مذهب خاص من العلم، فعلى ذلك يكون معنى «براهم سپهت سدهانت» المذهب من علم الهيئة المنسوب إلى براهم گپت، ولكن العرب حذفوا من الاسم جزءه الأول، ولما كانت الدال المخلوطة بالهاء ثقيلة على ألسنتهم، جعلوا الاسم «سندهند».

وقد اشتبه على البيرونى أصل الكلمة، فلم تخطر فى باله «سدهانت» بل ذهب إلى مادة سنسكرتية أخرى، وهى «سدّهاند» معناها الاستقامة التى لا عوج فيها، ومنها اشتقت كلمة «سيدهه» و«سيدها» فقال فى كتاب الهند إن المذهب الذى اشتهر عند العرب باسم «سندهند» هو فى الأصل «سدّهاند» أى الأمر الذى لا عوج فيه (ص ٧٣) ولما كان المسعودى لا يعرف اللغة السنسكرتية، وقع فى خطأ أشنع، فظن أن كلمة «براهم» فى اسم المؤلف الهندى «براهم گپت» هى «برهما». فقال لأن الهنود ينسبون جميع علومهم إلى الآلهة نسبوا هذا العلم كذلك إلى «برهما» الاله. وهو عجز كذلك عن تعيين الزمن الذى ألف فيه الكتاب.[٢]

حساب كلپ الهندى

إن الهنود سموا حساب حركات الأجرام السماوية بـ«كلپ» وكلپ هذا يشتمل على ملائين من السنين. وقد نشأت هذه الفكرة فى علماء الهند، لأنهم قالوا إن جميع الكواكب تولدت فى برج الحمل، أى فى نقطة الاعتدال الربيعى، ثم انفصلت

---

١ - كتاب الهند ص ٢٠٨ وتاريخ الحكماء لجمال الدين القفطى طبع ليبزيك ص ٢٧٠. وقد ذكر القفطى ان وفد السند قدم سنة ١٥٦ هـ، أما البيرونى فيقول إن مقدمه كان فى سنة ١٥٤.

٢ - مروج الذهب، طبع باريز، ص ١٤٨.

من هناك وأخذت تدور فى دوائرها. ويمتد دوران كل كوكب إلى ملائين سنة حتى يتم ويعود الكوكب إلى مكانه الأول، نقطة الاعتدال الربيعى، ومن هذا يخرج كرة أخرى ويرجع إلى دورانه. والمدة التى يتم فيها دوران كوكب واحد، سميت بـ«كلپ» وهى فى حساب برهم‌گپت ٤،٣٢٠،٠٠٠،٠٠٠ سنة فلكية. ولما شاع كتاب برهم‌گپت فى العرب. سموا حساب «كلپ» هذا بـ«سنين سندهند» ونرى «سنين سندهند» معروفة متداولة عند العلماء الفلكيين إلى زمن البيرونى، ويهتم البيرونى بتنقيح هذا الحساب وتصحيحه بالمآخذ السنسكرتية.[1]

جگ و مها جگ

ولتسهيل حساب كلپ الطويل العسير، اختاروا كذلك طريقة «يُگ» و«مهايُگ». فقالوا إن كل «يُگ» الجزء الألفى من «كلپ» وقد سلك هذا الطريق الحسابى، آريابهت فى مؤلفاته. والظاهر إن الزمن الذى ترجم فيه كتاب برهم‌گپت إلى العربية، نقلت كذلك إليها طريقة آريابهت الحسابية. وقد سماها العرب بـ«سنين أرجبهر» وهذا «أرجبهر» ليس إلا تحريف لاسم «آريابهت».

قبة الأرض

وضعوا حساب حركات أوساط الكواكب فى الهند على قاعدة دائرة نصف النهار التى تقسم الكرة الأرضية إلى شطرين متساويين. وقد ظنوا أن خط الاستواء مر بجزيرة لنكا أى سيلان. وأن النقطة التى يقطع فيها خط الاستواء. خط نصف النهار، واقعة على هذه الجزيرة بعينها. وعلى هذا الزعم بدأوا حساب أطوال البلدان الجغرافية بسيلان. ومن المعلوم أن هذه الجزيرة واقعة على ٩٠ درجة من شرق دائرة نصف النهار لجزائر الخالدات التى أتخذها بطليموس قاعدة لحساب أطواله.

١ - كتاب الهند، ص ٢٣٠.

وقد ظن علماء الهيئة الهنود كذلك أن بلدة أوجين من ولاية مالوا (فى الهند) واقعة على نفس خط نصف النهار الذى مر بجزيرة سيلان، فكانوا يذكرون اسم هذه البلدة عند حسابهم لأطوال البلدان كما يذكرون اسم جزيرة سيلان. وهذا هو الذى حمل العرب على أن يختاروا «أوجين» لهذا المعنى، وقد حرفوا الاسم وجعلوه «أزين». فمثلا يذكرون فى مباحثهم الفلكية أن حساب أطوال البلدان على مذهب «سندهند» يبدأ من خط نصف النهار لـ «أزين» وقد جعل بعضهم هذه الكلمة «أرين» واشتبه أصله على بعض علماء اللغة.

وقد سمى علماء الهيئة من العرب النقطة التى يقسم عليها خط نصف النهار الأرض إلى شطرين بـ «قبة الأرض» أى قبة الارض الوسطى. ولما كان معروفا أن حساب أطوال البلدان يبدأ على مذهب «سدهانت» من أوجين، نرى فى مؤلفات ذلك العصر أقوالا كالقول بأن «'أزين' قبة الأرض على رأى سندهند» وقد أضل مثل هذه العبارات كذلك المتأخرين الذين جهلوا الحقيقة، فتاهوا فى بيداء الأوهام.

وقد شاع القول بأن نقطة خط الاستواء الوسطى، هى «أزين» أو «أرين» فى الأدب العربى شيوعا حتى تحولت الكلمة تدريجا من معنى الوسط إلى معنى الاعتدال، فأخذوا يعبرون بها عن اعتدال الأشياء والأحوال كاصطلاح، فالشريف الجرجانى ذكر فى كتابه التعريفات كلمة «أرين» وشرحها بقوله بأن معناها. محل الاعتدال ثم يزيدها بيانا قائلا «إنها النقطة الأرضية التى يتساوى فيها ارتفاع القطبين، فيتساوى النهار والليل، وهى تستعمل فى العرف كذلك بمعنى محل الاعتدال مطلقا».

والحاصل إن علم الهيئة الذى أقبل عليه العرب قبل شيوع الهيئة اليونانية. هو علم الهيئة الهندى، وكان حساب أطوال البلدان وعروضها على طريقة «سدهانت» ثم لما نقل المجسطى فى عصر المأمون. نال المذهب اليونانى القبول العام، وانزوى مذهب سدّهانت فى دوائر خاصة.

لا ريب إن حساب بطليموس تأسس على قواعد أمتن وأضبط من الحساب الهندى، فكان من الطبيعى أن تلتفت إليه أنظار حكماء العرب أكثر فأكثر، حتى نرى فى العصر المأمونى نفسه قد بلغت به الثقة إلى درجة، أنهم لما قاموا بمساحة الأرض بأمر المأمون. اختاروا لهذا الغرض درجة من الحساب البطليموسى، وقدروا بمساحتها مساحة الكرة الأرضية كلها.

الهيئة الكروية والهيئة التجربية

كان القرن الثالث الهجرى، العصر الذى نشأت فيه الرياضيات العربية وترعرعت، فظهر فيه فرعاها الهامان: الهيئة الكروية، والهيئة التجربية، إلا أنهما كانا يحتاجان إلى البلوغ والنضج، ولذلك نشعر بفقدانهما فى آثار هذا العهد. والغالب أن أول خريطة للعالم وضعت بأمر المأمون، ثم تلاها من السياح والجغرافيين من وضع الخرائط بما وصل إليه علمه، وقد سلم بعض منها من الحوادث ويمكن مشاهدتها اليوم أيضا. كانت هذه الخرائط ساذجة بدائية. لم يلاحظوا فيها أطوال البلدان وعروضها، واكتفوا بتقسيم الأقاليم السبعة، وذكروا فيها أسماء المدن الشهيرة فى الأماكن التى خمنوها لها. فجميع الخرائط لصور الأقاليم التى وصلت إلينا، وضعت على هذا المنهاج. والراجح أن الخرائط التى نجد نموذجها فى خريطة الادريسى الذائعه الصيت، ظهرت فى أوائل القرن الرابع. فقد تغيرت نوعية الخرائط الآن، وبدأ الاهتمام بتقسيم خط نصف النهار وخط الاستواء الأساسى، وبضبط درجات أطوال البلدان وعروضها بنفس تلك الدقة التى نراها فى الخرائط الحاضرة، غير أن تقسيم الأقاليم السبعة الذى أوجده التصور الهندى والفارسى القديم، ما زال متشبثا به، فظلوا يقسمون الدائرة المعمورة فى شمال خط الاستواء بخطوطها إلى سبعة أجزاء. وقد بلغ علم الجغرافية عند العرب فى هذا العصر رشده، فأصلحوا بمساعيهم الاجتهادية أخطاء القدماء. لم يكن بطليموس على علم ببعض

المدن والأنهار التى كانت فى افريقية والهند ، والمدن الجديدة التى برزت فى آسيا الغربية كالكوفة ، وبغداد ، والبصرة وشيراز وغيرها ، نجدها فى هذه الجداول العربية ، وكذلك نرى المساعى تبذل لتعيين أطوال هذه البلدان وعروضها بدقة واهتمام .

أغلاط الحساب الهندى

وهنا ينبغى لنا أن ننبه على أن علماء الهيئة الهنود أخطأوا فى قولهم بأن خط الاستواء مر بجزيرة سيلان ، وبأن مدينة أوجين واقعة على هذا الخط ، فلكل أحد الآن أن يرى هذا الخطأ بمجرد النظر فى خريطة مدرسية ، ولكن علينا أن لا ننسى أن علماء الهند القدماء دونوا علومهم فى عصر ، قلت وسائل العلم والتجربة وانحصرت فى دائرة ضيقة جدا . فكادت معدات الترصيد والمشاهدة أن تكون معدومة لهم . فان قصروا ، والحال هذا ، فى تقرير بضع درجات واشتبه عليهم المحل الصحيح لتقاطع خط نصف النهار وخط الاستواء ، فليس بضير عليهم ولا ينال من مجد مكانتهم العلمية شيئا ، فكفة نجاحهم راجحة على قصورهم بكثير .

﴿ عصر البيرونى وفن الجغرافية والتخطيط العربى ﴾

نشأ البيرونى فى أواخر القرن الرابع الهجرى ، وظهرت مؤلفاته عندما نضج فى القرن الخامس ، فلنا أن نقول إن عصره اشتمل على القرنين . ويمكنك أن تعرف من السطور التالية الحد الذى بلغه فن الجغرافية وتخطيط الكرة الأرضية عند العرب :

١ — إن فرعى علم الهيئة الذين يدعونهما الآن بـ « اسفيريك استرانومى » (الهيئة الكروية) و « بريكتيكل استرانومى » (الهيئة التجربية) كانا قد ظهرا فى اللغة العربية

ولـكن لم يعم العمل بهما، ولم يكثر اشتغال علماء الفن بهما.

٢ ـ ألفت كتب كثيرة فى الجغرافية، ذكرت فيها أطوال البلدان وعروضها طبقا لما جاء فى المجسطى، ولـكن لم يهتموا إلا قليلا بأن يعيدوا تدوين الفن بالمشاهدات الشخصية والتجارب العملية.

٣ ـ تضافرت المعلومات الجغرافية العـامة عن القطر العربى، وإفريقية، وآسيا الصغرى، وآسيا الغربية، وبلاد الروم، وأسبانيا، فقد توسع الهمدانى فى بيان جغرافية العرب توسعا، لا يتيسر الزيادة عليه حتى اليوم، وشرح الاصطخرى آسيا الغربية شرحا دقيقا، وإن كان كتابه المفصل لم يعثر عليه بعد، إلا أن ما وصلنا منه، ينبئنا بسعة علمه، غير أن الجغرافيين العرب لم يحط علمهم بآسيا الوسطى، والهنـد، والصين، وجزائر غرب الهنـد، ولم ينفذ نظرهم إلى زوايا كثيرة من هذه الأقطار.

٤ ـ تسربت إلى الكتب الجغرافية روايات السياح فى العصور المختلفة، وفيها الرطب واليابس، لم تنقح بالطرق العلمية. فالحكايات الخرافية التى راجت فى أسواق البصرة وهرمز عن بحرى الهند والصين فى القرن الثالث والتى نرى مسحتهـا فى حـكايات سنـدباد فى «ألف ليـلة وليـلة» وفى «عجـائب المخـلوقات» للقزوينى، اختلطت بالآلاف من أمثالهـا فى كتب الجغرافية بهذا العصر.

٥ ـ والعلوم التى نقلت من السنسكرتية إلى العربية، لم تخل من الأغـلاط، وكان فيها ما يحتاج إلى الشرح.

وكما أعاد النظر أبو نصر الفـارابى فى التراجم اليونانية، وكما أوضح ابن رشد

مقالات أرسطو بشروحه، كذلك كان المكان خاليا لتهذيب العلوم الهندية وإصلاحها لرجل كأبي نصر وابن رشد، ولم يقم ذلك الرجل حتى الحين.

العمل العلمى المجيد للبيرونى

أما ما قام به البيرونى من الأعمال العلمية المجيدة فى هذه الساحة فهى تتلخص فيما يأتى:

١ - نظر البيرونى من جديد فيما خلفه القدماء من التراث العلمى فأصلح ما كان يحتاج إلى الاصلاح، وأقام فن الجغرافية على التجارب العملية المبنية على اسفيريك وپريكتيكل استرانومى. وألف كتبا عديدة فى الموضوع.

٢ - قرر من جديد بعد البحث الدقيق أطوال البلدان المعلومة وعروضها وأصلح أغلاط القدماء، فله أربعة كتب فى الموضوع عدا القانون: «تحديد نهايات الأماكن»، و«تهذيب الأقوال فى تصحيح العروض والأطوال»، و«تصحيف المنقول من العروض والطول»، و«تصحيح الطول والعروض للساكن المعمورة من الأرض».

٣ - كانت آسيا الوسطى والهند فى حاجة إلى الفحص الجغرافى، فسد البيرونى هذا الخلل بمشاهداته وبحوثه الشخصية. وتحقيقه عن الهند. ليس فى عصره وحده. بل لا يزال حتى اليوم يحتل مقاما لا غبار عليه.

٤ - وأكبر ما اختص به البيرونى أنه يزن كل شىء فى بحوثه بالميزان العلمى البحت. ويرفض رفضا باتا كل ما هو غير علمى، فطهر المعلومات الجغرافية من الأوهام والخرافات الدينية، كما صرح بذلك فى مقدمته على القانون المسعودى.

٥ - تمر على علوم الشعوب وفنونها أدوار. أولها دور الولادة. يتبعه دور النمو

ثم يأتى دور النضج والتنقيح. وقد كان آخر القرن الرابع وبدء القرن الخامس دور النضج والتنقيح للعلوم العربية. فكان هذا روح العصر السائد من بغداد إلى أسبانيا. فقد كملت جميع العلوم الدينية الاسلامية وهذبت فى هذا الزمن، وقام أبو نصر الفارابى بايعاز الحكومة السامانية بتصحيح تراجم الفلسفة اليونانية وتهذيبها، وظهر بعد هذا العصر ابن رشد فى أسبانيا، فشرح مؤلفات أرسطو ورفع ما وقع فيها من الاشكال والغموض، وفى هذا العصر نفسه نقح أبو على ابن سينا الطب اليونانى وهذبه وقدم للدرس كتابه «القانون» فى القرون الوسطى. فان رأينا من هذه الوجهة، نجد البيرونى قد حل فيه الروح العلمى لعصره بتمامه. وهو يستحق بحق أن يجد مكانه فى صف الفارابى وابن رشد، فكما أنهما صححا تراجم الفلسفة اليونانية كذلك صحح البيرونى علم الهيئة والجغرافية وهذبه ودون العلوم الهندية فى اللغة العربية من جديد.

ولكن للبيرونى مع استحقاقه للمقام فى هذا الصف، مكانة رفيعة أخرى كذلك. كان أبو نصر الفارابى وابن رشد يجهلان تلك اللغة التى اشتغلا بتصحيح تراجم الفلسفة المدونة بها. فاعتمدا كلية على التراجم القديمة العربية. فكان هذا هو السبب لنقص تصحيحهما. وبقيت التسامحات التى تسربت إلى التراجم الأولى بعدهما كذلك. فمثلا نسب أبو نصر الفارابى فى «الجمع بين الرايين» إلى أرسطو القول الذى هو لپلاتينس مؤسس المذهب الأفلاطونى الجديد فى الاسكندرية. وما زال العرب يتوهمون هذا المذهب الأفلاطونى الجديد بأنه مذهب أفلاطون. وهذا الوهم هو الذى ساق الفارابى إلى التطبيق بين مذهبي أرسطو وأفلاطون. مع أنه كان وهما لا أساس له.

ولكن البيرونى سلك فى بحثه طريقا آخر، فالعلوم التى اشتغل بها، اجتهد ليطالعها فى لغاتها الأصلية، فنظر فى العلوم الهندية بعد أن تعلم اللغة السنسكرتية وكانت اللغات الفارسية، والخوارزمية، والجرجانية، كأنها لغة آبائه. ولذلك لم يحتج إلى واسطة أخرى فى تحقيقه لتاريخ فارس وسنيها. أما اللغة اليونانية واللغة السريانية، فان كان لا يوجد تصريح منه فى شأنهما، ولكن يظهر من أسلوب بحثه فى «الآثار الباقية» أنه لم يجهل هاتين اللغتين كذلك. وقد وصلنا تصريح من قلمه بأنه كان يعرف اللغة العبرية. فالذى يعرف اللغات السنسكرتية، واليونانية، والسريانية، والفارسية، والعبرية، لا موازنة بين مكانته العلمية وبين الفارابى، وأبى على ابن سينا، وابن رشد وغيرهم، إذ مهما تكن منزلتهم العلمية رفيعة، كانت بضاعتهم العلمية رهينة للترجمين العرب، لأنهم لا يجدون سبيلا إلى البحث والتنقيب المباشر. فان رأينا من هذه الوجهة، نجد البيرونى يحتل مكانا فذا فى التاريخ العلمى العربى كله.

إن الأخبار والوقائع التى يذكرها البيرونى فى «الآثار الباقية» ما كان ليصل إليها علمه إلا بطريق مآخذ اللغة اليونانية. وكان لا يجهل هذه الحقيقة أن قصص الملوك الفرس التى ترجمت إلى اللغة العربية فى العصر العباسى باسم «سير ملوك الفرس» والتى كان معاصره الفردوسى يفرغها فى منظومته الخالدة، لم تكن تاريخ فارس، بل أسطورتها القومية، وأن عليه أن يرجع إلى مآخذ أخرى للتاريخ، فكان على علم بوقائع أسرة هخامنش فى پارس وماده، ويعرف حق المعرفة گورش الأكبر الذى دعاه اليونان بـ«سائرس» واليهود بـ«خورس» فى حين أن عامة مؤرخى العرب الذين ألفوا قبله، كانوا فى غفلة من هذا. والظاهر أن سير الملوك من أسرة هخامنش إنما علمها من المآخذ اليونانية، لأن قصص فارس التاريخية قدخلت منها كلية[1]

١ — وضع البيرونى فى «الآثار الباقية» جدولين لملوك ايران القدماء. قال عن واحد منهما إنه الجدول الرومى وعن الآخر بأنه الجدول الفارسى، نذكر فى الجدول الرومى أسماء جميع الملوك من بعد گورش الأكبر إلى داريوش الثالث، وهذا هو تاريخ فارس القديم. أما الجدول الفارسى فانه يشتمل على الأسطورة الفارسية القديمة، ونجد فيه الاسماء التى ذكرت فى «شاهنامه» وهى ليست من التاريخ فى شىء.

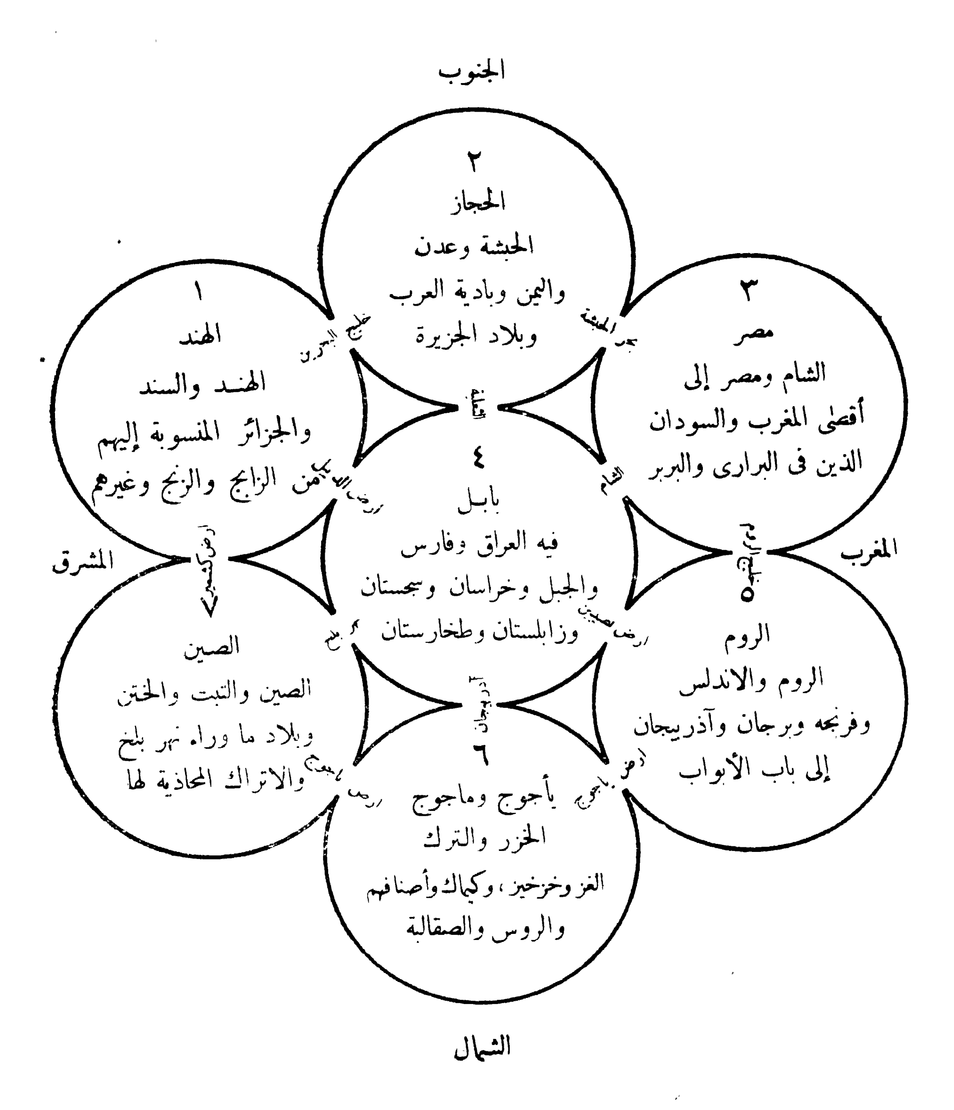
وكان لايجهل تاريخ الدين البوذى القديم، فانه يسميه كغيره من مؤرخى العرب بالدين «السمنى» وهو تعريب للكلمة السنسكرتية «شمَن» وكذلك يعلم أن الدين البوذى بعد انتشاره فى أفغانستان جاوز جبال هندوكش، وأنه وجدت صوامع كبيرة للرهبان من الدين «السمنى» فى باميان وبلخ.

﴿ الأقاليم السبعة ﴾

وجدت فكرة تقسيم المعمورة من الأرض إلى سبعة أقسام فى الهند وإيران على سواء. فكأن مخيلة القبائل الهندية الآرية نهجت فى هذا الأمر كغيره من الأمور الكثيرة نهجا واحدا. ولكن اليونان سلكوا مسلكا آخر، فقد قسموا المعمورة إلى ثلاث قارات: أوربا، وآسيا، والأفريقية. وكان أكثر اعتماد العرب فى الجغرافية على بطليموس. فكان ينتظر منهم أن يضعوا خرائطهم حسب التقسيم اليونانى، إلا أنهم لم يفعلوا ذلك، ولعلهم لما رأوا أن كلا من الهند وفارس قد اختار تقسيم الأقاليم السبعة. جنحوا إلى هذا التقسيم نفسه، وقالوا «بالأقاليم السبعة» كما قالت الهند وفارس بـ «هفت كشور». وقد عالج البيرونى الموضوع فى «تحديد نهايات الأماكن» بتفصيل. وهذا الفصل من كتابه يشتمل على معلومات قيمة، فيقول:

وإن كبار ملوك الفرس كانوا المستوطنين «إيرانشهر» التى هى العراق وفارس والجبال وخراسان، فقرروا أن هذه البلاد فى وسط المعمورة من الأرض بمنزلة واسطة العقد، وجعلوا غيرها من البلاد فى ست دوائر حولها. وسموا كل دائرة منها بـ «كشور» ومعنى الكلمة فى اللغة الفارسية القديمة، الخط. كان الاشارة فيها إلى أنها متمايزة كما يتمايز ما يخط بالخطوط، فأولها الواسطة، وهى إيرانشهر. ولكنهم جعلوه فى العدد الرابع ليكون كذلك فيه واسطة.

وهذه صورتها وانفصال بعضها من الآخر :



تخيل حكماء الهنـــد أن نصف كرة الأرض، بحر والنصف الآخر، بر. ثم قسموا هذا النصف إلى سبعة أجزاء، أربعة منها فى الجهات الأربعة : المغرب والمشرق، والشمال والجنوب؛ وجعلوا اثنين منهـا بحيث يظهر الجزء الأوسط م

كل جهتين من الجهات الأربعة فى شكل كتلتين قائمتين بذاتهما. هكذا تتشكل الأجزاء الستة. أما الجزء السابع، فجعلوه فى وسط الأجزاء الستة، وعلى ذلك كاد أن يكون تقسيمهم فى أصله كالتقسيم الفارسى الذى نراه فى هذه الدوائر. ولعل الفكرة الهندية هى التى تسربت أولا إلى الجغرافية العربية، ثم دعمتها الفكرة الفارسية بعد شيوعها.

ترسم كرة الأرض كهذا فى العصر الحاضر بحيث يكون الشمال فى رأس الخريطة، والجنوب فى أسفلها، والمغرب فى اليسار منها، ولكن الخرائط القديمة تظهر فيها الجهات على عكس ذلك. فيحتل الجنوب مكان الشمال فى أعلى الخريطة، فترى فى هذه الدوائر كذلك الجنوب فى رأسها، ولهذا ظهرت فيها البلاد بجهات على عكس ما ارتسمت فى مخيلتنا.

ولا يخفى أن تقسيم كرة الأرض كهذا، وهمى لم يقم على أساس علمى ألبتة، وأن ترسيم هذه الدوائر للاقاليم السبعة لم يكن إلا ليظهروا أن مملكة پارس، هى المملكة الوسطى المركزية فى المعمورة، وسائر العالم واقع حولها، ولهذا نحتوا لملك أسرة هخامنش لقب «مالك الأقاليم السبعة».

والظاهر أن هذا التقسيم، تقسيم الأقاليم السبعة، اتخذ الشكل العلمى بمرور الزمن، فظهر فى الرسوم الجغرافية العربية كتقسيم علمى.

وقد عمل فى الأساس العلمى لهذا التقسيم اختلافان: اختلاف مطالع الشمس ومغاربها، واختلاف المواسم. ابتدأ التقسيم من خط الاستواء وانتهى متقدما إلى القطب الشمالى. والأصل الحسابى فى هذا هو الاختلاف فى ساعات النهار والليل، إذ هذا الاختلاف هو الذى يحس به الانسان أكثر من غيره، وهو الذى يؤثر فى حياته تاثيرا كبيرا. علم القدماء أولا عدد ساعات الليل والنهار فى المنطقة

التى أطول نهار فيها أربع عشرة ساعة ونصف ساعة، ثم لاحظوا أن الأماكن البعيدة من المنطقة المعتدلة، يشتد فيها البردّ أو الحر، وأن الأماكن التى يشتد فيها البرد. واقعة وراء الموضع الذى أطول نهار فيه ست عشرة ساعة، والأماكن التى يشتد فيها الحر، واقعة وراء الموضع الذى أطول نهار فيه ثلاث عشرة ساعة. فجعلوا المنطقة المعتدلة بمنزلة المركز فى تقسيمهم المعمورة إلى الأقاليم السبعة، وأصبح الاقليم الرابع، واسطة العقد بينهما. ونتج من هذا أن وقع اختلاف نصف ساعة فى الأماكن الوسطى من كل إقليمين، فرسمت الأقاليم كلها باختلاف نصف ساعة من أوقاتها فيما بينها. وجر اختلاف الوقت فى أوساطها إلى الاختلاف فى أوقات أوائلها كذلك. وحسبوا هذا الاختلاف بين الأوائل والأوساط لربع ساعة.

وعلى ذلك جعلوا الأساس الحسابى لتقسيم الأقاليم أن عينوا أولا أعدل المناطق فى كرة الارض. ثم بحثوا عن الأماكن التى يبلغ اختلاف مطالعها ومغاربها نصف ساعة. ففرضوا هذه الأماكن بأنها أوساط الأقاليم وعينوا أوائل خطوطها حيث يكون الاختلاف لربع ساعة. وكان يلزم لصحة الحساب أن تضبط الفروق بين الدقائق والثوانى بكل دقة لئلا يقع أدنى خلل فى الحساب.

والجداول التى وضعت إلى عصر البيرونى، تسربت إليها اختلافات من أنواع شتى، وكان مبعثها:

١ ـ أغلاط المشاهدة والحساب فى تعيين عروض الأقاليم، لا سيما فى تسطيح الجيوب والميول (Tangents) وتقرير نوعيتها المساحية بالدقة التامة. وهذا العمل ليس بسهل. ثم إن تسطيح الكرة، وهو الذى يسمونه باللغة الانكليزية "Orthagraphic Projection" نفسه لمن أدق الأمور الحسابية، إن وقع فيه أدنى

خطأ، يختل النظام الحسابى كله. ولم تنقح أعمال تسطيح الكرة قبل البيرونى تنقيحا تاما، فأحدثت المشاهدات الناقصة، نتائج مخطئة، جرت إلى اختلافات متوالية.

٢ - قسم دور الكرة لتخطيطها إلى ثلاثمائة وستين خطا عرضا، وسمى كل خط بالدرجة. والفرق فى أوقات الطلوع والغروب فى كل درجة ثمانى دقيقة، ومجموع الفروق فى الدور كله أربعة وعشرون ساعة. ومدة أربعة وعشرين ساعة هذه، هى كل مدة حركة الأرض الدورية. والطريقة التى اختاروها للمساحة، أن يعلموا أولا مسافة درجة عرضية بكل دقة، ثم يضربوها فى كل أجزاء المسافة، فيصلوا إلى المسافة المجموعة الصحيحة.

وكما قسم عرض كرة الأرض لسهولة الحساب إلى ثلاثمائة وستين درجة، كذلك قسم طولها إلى مائة وثمانين درجة. منها تسعون درجة للجزء الشمالى وتسعون للجزء الجنوبى وقد تشكلت من تقاطع خطوط الدرجات هذه الحدود، وإن مساحة الجزء الواحد وحاصل ضربها، يوصلنا إلى مجموع مسافة أطوال اقليمين.

ولكن القدماء أخطأوا فى استخراجهم وحسابهم من وجوه، وهذا أدى إلى اختلافات شتى فى النتائج. وكان أكبر خطأهم فى تعيين شكل الكرة. فالكرة مستديرة، وسطح القطبين منخفض قليلا، فمن الطبيعى والحال هذا أن لا تتعادل درجات الأطوال فى السعة والضيق، بل لا بد من التفاوت بينها، وكلما نتقدم من خط الاستواء إلى الشمال أو الجنوب، يزداد هذا التفاوت. وقد تحقق من المساحة فى العصر الحاضر أن التفاوت بين درجات دائرة نصف النهار يبلغ مئات وألوف من الأقدام، فالمسافة التى تبلغ على درجة الصفر من عرض البلد (أى على خط الاستواء) ٣٦٢،٧٤٦ قدما، تصير على درجة ٤٥ من العروض ٣٦٤،٦٠٥ قدما، وعلى درجة أربعين من العروض، أى فى نواحى القطب ٣٦٦،٤٧١ قدما، فترى التفاوت قد بلغ تدريجا نحو أربعة آلاف قدم، فلا يمكن تحديد

المسافة بالصحة، والحالة هذه، إلا بضبط التفاوت الحقيقي لكل درجة بالدقة التامة، ولما لم يلاحظ القدماء هذا التفاوت فى حسابهم، انتهت عمليات الأماكن المختلفة إلى النتائج المختلفة، واختلفت المشاهدات الرصدية أيضا.

٣ - ومن أسباب الاختلاف أن بعضا من علماء الجغرافية العرب بدأوا مساحتهم من جزائر الخالدات، كما فعل بطليموس، وبدأ البعض الآخر من البحر المحيط، وبينهما عشرة أزمان، فسرى هذا التفاوت كذلك فى الحساب كله، واختلف حساب الواحد عن الآخر.

٤ - لا يمكن ضبط الدقائق والثوانى فى مثل هذا الحساب الرصدى إلا بآلات رصدية بالغة نهاية الدقة. وقد تقدم كثيرا علماء العرب فى اختراع هذه الآلات قبل البيرونى، فاخترع أبو المحمود ابن الخضر الخجندى (المتوفى سنة ٣٨٢ هـ — سنه ٩٩٢م) آلته التى سميت بـ «الفخرى» والتى سهلت ضبط الثوانى كثيرا، غير أنه لم يعم استخدامها إلى ذاك الحين فى الأعمال الرصدية، فلم تضبط الأمور الحسابية الدقيقة كما ينبغى.

٥ - وكذلك كان يجب لصحة العمل، تسطيح المساحة الكروية، أى إيجاد طريقة واضحة لتحويل الأجرام الكروية إلى الأجرام المسطحة، ولم يرج عند العرب هذا الفرع من الرياضيات ولم يستخدم فى الأعمال الرصدية قبل البيرونى، فقد صرح بنفسه فى «الآثار الباقية» قائلا «لم يكتب أحد فى الموضوع على ما أعلم قبلى».

٦ - شهد العالم بعد تدوين جغرافية بطليموس، تقلبات شتى فتخربت مدن قديمة كثيرة، وحلت محلها مدن جديدة، وتغيرت مجارى بعض الأنهار. وقد صحب الاسلام انقلاب آخر، فتبدل كثير من البلدان عما كان عليه. تخربت

عاصمة المملكة الفارسية القديمة فى العراق ، وظهرت مدن جديدة باسم الكوفة والبصرة وبغداد. وذهبت فى مصر «منفس» وحل محلها «الفسطاط». وبرزت فى إيران مكان «إستخر» مدينة «شيراز» وعمرت فى مراكش، وأسبانيا، وآسيا الوسطى، والسند مستعمرات عربية جديدة، فظهرت فى الأطلس الجغرافى أماكن جديدة وأسماء حديثة لم تعرف قبل، فما كان يتيسر للعلومات اليونانية القديمة أن تحدد مواضعها الجغرافية، فكان لزاما تعيين أطوالها وعروضها بالبحوث الجديدة.

أجل، بدأ البحث عن ذلك قبل البيرونى. ولكنه كان ناقصا، فظلت مفاسد متنوعة فى الأعمال الرصدية والمشاهدة.

والبيرونى أول رجل فى العصور الوسطى الجغرافية الذى تتبع عثرات القدماء بنظر صحيح، فأزالها بالرصد القويم والمشاهدة الصائبة. وأسس الجغرافية على قواعد علمية متينة. إن التراث الذى وصله من القدماء كان ممزوجا بالشكوك والاختلافات، تحيط بها القياسات والتخمينات عائقة كل خطوة، وأما التراث الذى خلفه هو لمن بعده، فقد كان خاليا من الاختلافات والشكوك. وليس هذا فحسب، بل كان نقيا محررا من القياسات والتخمينات أيضا. إنه استخدم فى جميع مباحثه الجغرافية، النظر العقلى الصريح والاستدال النقى المتين، ولم يتزحزح عن هذه القاعدة أبدا. وهذه هى الميزة الحقيقية التى امتاز بها البيرونى فى جميع أعماله العلمية.

وأشار البيرونى نفسه إلى هذا الأمر فى عبارات عديدة، فيقول فى الباب العاشر من «القانون» حيث ذكر أطوال البلدان وعروضها ما يأتى:

«قد أثبتّ فى هذا الباب جداول تضمنت أطوال البلدان وعروضها بعد الاجتهاد فى تصحيحها بموجب أوضاع بعضها من بعض، وما بينها من

المسافات، لا بالنقل الساذج من الكتب، فانها فيها مختلفة فاسدة».

وهو أكثر صراحة فى مقدمته للكتاب. وانى أ نقل هنا ما قاله فى هذا الصدد من النسخة التى توجد فى دار الكتب الامبراطورية بكلكتا، وقد بقيت تحت مطالعتى زمنا طويلا:

«ولم أسلك فيه مسلك من تقدمنى من أفاضل المجتهدين فى حملهم من طالع أعمالهم واستعمل زيجاتهم على مطايا الترديد، إلى قضايا التقليد، باقتصارهم على الأوضاع الزيجية، وتعميتهم خبر ما زاولوه من عمل، وطيهم عنهم كيفية ما أصلوه من أصل، حتى أحوجوا المتأخر عنهم فى بعضها إلى استئناف التعليل، وفى بعضها إلى تكلف الانتقاد والتضليل، إذ كان خلد فيها كل سهو بدر منهم بسبب السلاخة عن الحجة، وقلة اهتداء مستعملها بعدهم إلى المحجة، وإنما فعلت ما هو واجب على كل انسان إن يعلمه فى صناعة من تقبل اجتهاد من تقدمه بالمنة، وتصحيح خلل ان عثر عليه بلا حشمة، وخاصة فيما يمنع إدراك صميم الحقيقة فيه من مقادير الحركات وتخليد ما يلوح له فيها تذكرة لمن تأخر عنه بالزمان وأتى بعده، فقرنت بكل عمل فى كل باب من علله، وذكر ما توليت من عمله، ما يبعد به المتأهل عن تقليدى فيه، وينفتح له باب الاستصواب لما أصبت فيه، أو الاصلاح لما زللت عنه أو سهوت فى حسابه، لأن البرهان من القضية به قائم مقام الروح من الجسد وبجملة النوعين يحصل العلم بالاستيقان، لاقتران الحجة به والتبيان، كما يقوم بمجموع النفس والبدن شخص الانسان كاملا للعيان».

وانه يذكر فى «الآثار الباقية» كتابه الذى ألفه فى تسطيح الأجسام الكروية قائلا «لا أعلم أحدا ألف فى الموضوع قبلى» — (ص ٣٥٧).

وأن جميع الأعمال الرصدية التى تمت بعد البيرونى، قامت على أساس ما حققه البيرونى. فقد اشتهر بعد عصره مرصدان خاصة: مرصد مراغه الذى بناه نصير الدين الطوسى فى سنة ٦٥٧ هـ — ١٢٨٥ م بأمر هلاكوخان، ومرصد سمرقند الذى أسس بأمر ألغ بيگ فى سنة ٨٤٠ هـ — ١٤٣٦ م أو حواليه. وقد تمت أعمال المرصد الأول بمراقبة المحقق الطوسى، واشترك فى أعمال المرصد الثانى العلامة على بن محمد القوشجى مع ألغ بيگ. وقد استعانوا فى جداول هذين المرصدين بجداول البيرونى كالأصل والأساس لها. واشتهرت جداول مراغة بالزيج ايل الخانى، وجداول سمرقند بزيج ألغ بيگ. وقد كان أكثر اعتماد المتأخرين من أهل الفن على هذين الزيجين، فالقزوينى والمستوفى وغيرهما عند ما يذكرون أطوال البلدان وعروضها فانما يقصدون بها المساحات التى حددها الزيجان.

(يتبع)

اللغة العربية واللغات الهندية

العلاقات التجارية بين البلاد العربية والهند قديمة جدا، ترجع إلى ألوف من السنين، فكان لزاما أن يتبادل القطران الكلمات اللغوية كتبادلهما السلع والبضائع التجارية. كل يأخذ من لغة صاحبه كلمات تسهل التعامل بينهما. هكذا تسربت كلمات من اللغات الهندية إلى اللغة العربية، سبقت الاشارة إلى بعضها فى الأعداد السابقة من المجلة. وكنا نريد أن نشير إلى الكلمات العربية التى راجت فى اللغات الهندية، ولكنا وجدنا ذلك عسيرا إن توغلنا فى سائر اللغات الهندية، وهى كثيرة، فاكتفينا لبحثنا هذا باللغة الهندوستانية التى يتفاهم بها معظم أهل البلاد.

إن اللغة الهندوستانية التى سميت أحيانا بالهندية وأحيانا بالأردية، نشأت من اللغة المعروفة بـ«برج بهاشا» المشتقة من السنسكرتية، وما زالت تنمو وتترقى فى خلال القرون الماضية، حتى أصبحت لغة مستقلة بذاتها، لها قواعدها النحوية والصرفية، ولها القواميس الضخمة.

امتازت اللغة الهندوستانية بالسماحة العجيبة لسائر لغات العالم، فوسعت صدرها لجميعها، ورحبت بها بكلتيها، وأخذت تقتبس من كلماتها ماشاءت بطيب قلبها وقرعينها، فترى فى قواميسها كلمات من أكثر اللغات الأجنبية الشهيرة كالأسبانية، والبرتغالية، والفرنسية، واليونانية، واللاطينية، والتركية، والفارسية، والعربية. وقد كثرت فيها الكلمات الأجنبية كثرة تدهش الباحث. وهذه الكثرة هى التى جعلتها أسهل اللغات قاطبة كلاما وفهما.

وقد اقتبست هذه اللغة من اللغتين الفارسية والعربية أكثر من غيرهما، فجاوز

..د كلماتهما فيها الألوف، وأصبح من المتيسر للفرس والعرب أن يتفاهموا بواسطتها أهل الهند فى أقل مدة.

ولا يظن ظان بأن الكلمات العربية تدفقت إلى الهند مع تدفق الجيوش الاسلامية من ممر خيبر وتسخيرها البلاد، بل يرجع عهد تسربها إلى أبعد من ذلك بكثير، فهى وجدت طريقها إلى داخلية البلاد أولا من السواحل الهندية التى كان التجار العرب يترددون إليها، ثم من بلاد السند التى فتحها العرب فى أواخر القرن الأول من الهجرة، فاننا نجد كلمات عربية فى بعض ما كتبه الهندوس فى أوائل الفتح الاسلامى من طريق أفغانستان، فعندنا منظومة ألفها الشاعر الهندوسى، چندركوى، فى سنة ١١٩٣م بعد انهزام الملك الهندى، رائے پتهورا على يد شهاب الدين الغورى، وسماها بـ«پرتهى راج راسا». نجد فى كل صفحة منها كلمات عربية محرفة وغير محرفة. وقد اخترنا منها صفحة احتوت على خمسة أبيات، جاءت فيها سبع كلمات عربية، وهى «محل» و«كريم» و«سرطان» (تحريف السلطان) و«خلك» (وهى الخلق، لأن صوت القاف لا يوجد فى اللسان الهندى) و«عالم» و«حجرت» (تحريف الحضرة) و«مُلك»!

وتوسع هذا الشاعر الهندى فى استعمال الكلمات العربية فى منظومته قبل ثمانية قرون. ليدل دلالة قاطعة على أن الهند أنست باللغة العربية وأخذت تقتبس كلماتها الحلوة من زمن قديم لا يتيسر تحديده.

وإنا لو أردنا سرد جميع الكلمات العربية الشائعة فى اللغة الهندوستانية، لاحتجنا إلى مجلد، ثم إنه عمل ممل لا جدوى فيه، فاكتفينا بما يجده القراء فيما يلى وقد اخترنا من الكلمات العربية ما تغير معناها فى اللغة الهندوستانية:

الكلمات العربية	معناها فى اللغة الهندوستانية
الله غنى	كلمة استعجاب

الكلمات العربية	معناها فى اللغة الهندوستانية
آبّا	كلمة الخطاب من الابن أو البنت للوالد
آمّا ، آمّى ، أُمّى	» » » » » » للأم
اِتفاقات	المصادفة
آثار	اساس البناية
اِجاره	الاقتدار و دعوى الملكية
اِشتعال	الاغراء والتحريض
اِشتهار	الاعلان
اِشتياق	الشوق
اَطوار	الخلق والسلوك
اِفطارى	ما يفطر به الصائم
اِفلاس	الفقر
اَفواه	الاشاعة
اَلم نشرح	الأمر الظاهر البديهى
اِنكسار	التواضع
اَوزار	الآلة ، الآلات ، السلاح
اَهليه	الزوجة
اَيام	الحيض
بالكل	قاطبة
بخار	الحمى
بدله	الانتقام والعوض
بقر عيد	العيد الأضحى

الكلمات العربية	معناها فى اللغة الهندوستانية
تبرُّكات	مخلفات مرشد دينى
تفريح	النزهة
تقرير	الخطابة
تكرار	النزاع
تكيه كلام	التكئة
جرّار	الشجاع
جُلّاب	المسهل
جلا وطن	المنفى عن وطنه
جِنّات	الجن
حجَّام	الحلاق
حرامى	ولد الزنا
حلوان	الجدى
حوصله	الهمة
حيف	الأسف
خال خال	القليل
خصَم	الزوج
خط وكتابة	المراسلة
صاحب	آفندى (المستر . المسيو)
صاحب سلامة	السلام والتحية
صدمه	الحزن والألم
صِرف	فقط

الكلمات العربية	معناها فى اللغة الهندوستانية
صلاح	المشورة
صلوات	الشتم
ضد	الضد والعناد فى شيء
ضلع	المديرية
حكيم	الطبيب
طرّار	النشيط والمكلام
طاق	الفريد
طعنه	الهمز واللمز
طَويله	الاصطبل
عاجزى	الخضوع
عارضه	المرض
عدالة	المحكمة
عرس	الاحتفال بوفاة صوفى كبير
عرصه	المدة من الزمن
عُرف	اللقب
عرق	العصير
عزيز	القريب والحبيب
عيش ـ عشرة	الرخاء الزائد والنعيم
عطار	الصيدلى
علاقه	ناحية من البلاد والعلاقة
عمل دخل	التداخل والاستيلاء

الكلمات العربية	معناها فى اللغة الهندوستانية
عمله	رجال الادارة
عنديه	القصد والمراد
عورة	المرأة
عيّار	الخداع والمكار
عيّاش	المنهمك فى الشهوات
غدّار (صفة للمدينة)	عظيمة
غبّارا	المنطاد
غرّه	الكبر والزعم
غريب	قليل المال والفقير
غصه	الغضب
غل	الضوضاء
غلاظة	الوساخة
غنيم	العدو
غنيمة	الامر الذى لا باس به
غور	الفكر
فاضل	العالم والزائد من الشىء
فوجى	العسكرى
فه	السر والعلة
فى البديه	حالا ، فوراً
فيصله	الحكم والقرار
قاروره	الزجاجة التى يفحص فيها الأطباء البول ، والبول

الكلمات العربية	معناها فى اللغة الهندوستانية
قبضه	الاستيلاء والتملك
قبله وكعبه	كلمة التبجيل فى الخطاب للوالد وغيره من الأكابر
قصبه	البلدة دون المدينة
قطامه	المرأة المبتذلة الاخلاق
قُل	آخر يوم من الاحتفال بوفاة الصوفى
قوّال	المغنى بأشعار المعرفة
قول قرار	العهد
قيدى	السجين
كاهل	الكسول
كسبى (من الكسب)	المومسة
كفاية شعار	المقتصد
لاجواب	النادر
لامذهب	الملحد
لاولد	العقيم الذى ليس له ولد
لجاجة	التذلل
لحيم شحيم	السمين
لن ترانى	الكبر
ليت و لعل	التماطل
ليكن	لكن
مترشح	ما يظهر من المراد
مشاعره	جلسة الشعراء لانشاء الشعر

الكلمات العربية	معناها فى اللغة الهندوستانية
محنة	الكد
مخمصه	الورطة
مداراة	خدمة الضيف
مد مقابل	الضد ، الخصم
مذاق	المزاح والسخرية
مغتنم	لا بأس به
مغلظات	الشتم
مقدور	القدرة ، الاستطاعة
مكان	البيت
ملاقاة — ملاقاتى	الزيارة — الزائر
من و عن	مطابقا للأصل
منة سماجة	التذلل
منظور	القبول
منظور نظر	الحبيب
واصلات	الايراد
وقعة	الجاه
وكيل	المحامى
ولى نعمة	المحسن
هاضم	المهضم

كيف كان بوذا يصطاد الرجال ويرشدهم ؟

رأى القراء فى المقالات التى نشرناها عن حياة «گوتاما بوذا» أنه كان بين تلاميذه ولد من رعاة الماشية ، اختطفه فاتك فظيع من قطاع الطريق ، فنجاه بوذا من يده . وسيجدون فى هذه المقالة كيفية نجاة الولد وما آل اليه أمر قاطع الطريق — المدير

كان القمر المتضائل معلقا فوق الغابة الصامتة الساكنة ، إذ تحرك الحرس الناعسون، وقد أخذهم العجب والوجل، فوثبوا واقفين. ماذا رأوا؟ رأوا على مدخل الكهف رجلا واقفا ، قد تسلل غير مرئيا فى غشاوة الليل .

رفع الحرس سيوفهم البتارة البراقة ، إلا أنهم توقفوا . من يكون الرجل ، غير راهب أليف الغابات ؟ فليس لأحد غيره أن يمشى ليلا فى أرض مغطاة بالأشجار والأعشاب ، مليئة بالأفاعى والحيات، مأوى الفهود والأسود الكاسرة !

كان الرجل يرتدى حلة صفراء . وهيئته تدل على أن الحرس لم يخطئوا فى حدسهم. حقا، كان الرجل ناسكا ، وأى ناسك ! لقد وقف أمام تلك الأسلحة القتالة وتلك النظرات الفتاكة وقفة لا خوف فيها بل كلها شجاعة نادرة وثقة بالنفس كاملة !

نظر الناسك إلى « ألكوشن » رئيس عصابة اللصوص نظرة ارتعد لها الرجل القاسى من قمة رأسه إلى أخمص قدميه ، ثم التفت إلى ولدين تعسين مشدودين بحبال متينة غليظة .

لم ينبس الناسك بكلمة. ولكنه أشار، فكانت إشارته، أمرا فوق كل عصيان. أسرع اللصوص فأزالوا الحبال عن الولدين. تحرر الولدان فوقفا متذللين: «ست كورى» فى ظلام الكهف، ولكن رفيقة، «پنج كورى» تقدم إلى الأمام، جذبته العينان الفاحصتان اللامعتان.

وأخيرا تكلم الناسك فقال لكبير اللصوص:

«ما الذى حملك على المجيء إلى هذا المكان؟»

فأجاب اللص قائلا «الخطر الداهم هو الذى ساقنا إلى المكان. فان جنود الملك "بيم بيسارا" يتبعونا ليلقوا القبض علينا».

«إذن لم تتحرر من الخوف بعد!» قال الناسك هذا وأشار إلى الحرس الذين ما زالوا واقفين بأسلحتهم مدهوشين كأن على رؤسهم الطير. «وما دمت حيا وما دام الملك، بيم بيسارا حيا، فالخوف ملازم لك. أنت آويت إلى هذا الملجأ، وهو ليس بملجأ، ذاهلا عن عدو هو أشد قوة وبطشا من الملك الذى تخشاه، وذلك العدو الفظيع يتبعك ليلا ونهارا، ولا مفر لك منه أبدا».

وإذا بزئير الأسد، اهتزت له الغابة كلها وارتعدت أجساد الذين فى الكهف، حاشا ذلك الناسك الذى لم يهتم به شيئا، بل تقدم قليلا نحو اللص الذى سأل مرتعبا:

«ومن هو ذلك العدو، أيها السيد؟»

. «ذلك العدو المخيف، هو ذنوبك أيها الغبى! ذنوبك تجرى وراءك إلى النهاية. مهما اختفى المرء فى الغابات الكثيفة واحتمى بالجبال الشاهقة، وتملص من بطش الأقوياء من الرجال والعفاريت، حتى من الآلهة الغاضبه، إلا أنه لا يتخلص من ذنوبه أبداً. وعندما يطمئن المرء فى مكانه ويرى أنه قد نجى من أعداءه، ويقبل

على اللهو والتسلية، ويخلد إلى الراحة والنعيم، إذ تتكسر أبوابه المغلقة، وتدخل عليه ذنوبه، فتنغص عيشه وتقلق باله، فاذا هو أتعس مخلوق على وجه الأرض. أجبنى أيها الشرير! ما الذى تخشاه من الملك، بم ييسارا أن يفعله معك، إن ظفر بك؟»

«إنه حلف بأن يصلبنى!»

«فبعد أن تموت، ما ذا يفعل معك عدوك الذى فى داخلك — عندما تحرم من كل حول وطول، وتتجرد من كل حيلة، فلا تستطيع الالتجاء إلى الكهوف فى الجبال والغابات؟»

«لا علم لى بذلك أيها السيد!»

«وهل رأيت يوما كيف يموت قاطع الطريق؟»

«أجل، رأيت ذلك، فقد دخلت عند بداية الأمطار فى السنة الماضية مدينة 'ويسالى' متزيا بزى تجار النحاس الأصفر، فاذا أنا بقاطع طريق، يصلبه جنود الملك، وهم يقولون، هذا هو جزاء من ينهب المعابد! وقد أخذت الأمطار تنهمر ثلاثة أيام متوالية، ولما مررت فى اليوم الرابع بمكان الصليب، وجدت الجانى لا يزال يعالج آلامه مولولا مستغيثا، ولا يرحمه أحد!»

قال اللص هذا وتبلل جبينه بالعرق من هول ذكراه!

«إذن أنت رجل حرمت العقل كلية! ومثلك مثل الغزال الذى يسمع زئير الأسد ترن به الغابة كلها، ولكنه على رغم ذلك يلازم العين البارد ماؤها، اللذيذ مرعاها، ولا يبالى بالخطر المحدق به. لقد بعثت الآلهة إليك 'الرسل الخمسة المنذرين'، وقد تجلت أمام عينيك 'المناظر الخمسة' التى تمثل الضعف والعذاب. لقد شهدت الطفل فى عجزه، والمريض المقلقل فى ذهنه وجسده، والشيخ فى وهنه وحاجته إلى

الناس فى حياته، والجانى المصلوب المعذب ليكون عبرة لغيره. والميت الذى يجب أن تحرق جثته لئلا تدنس التراب الذى لا يزال يمشى على الأرض فى صورة الانسان!»

«أجل، رأيت كل ذلك بعينى رأسى. إنه لحق أيها السيد!»

«تقول، رأيت كل ذلك بعينى رأسك! أجل. لقد رأيت كل ذلك، ولكنك لم تقل لنفسك أبدا: إن مصيرى كذلك إلى الشيخوخة والموت وإنى كذلك مربوط بـ 'القضاء المثلث': الولادة، والشيخوخة، والموت. وهل هذه السيئات التى فررت بسببها إلى قلب هذه الجبال. أقترفتها أمك؟

«كلا، يا سيدى! إنها ما جنته نفسى أنا. لا يد لغيرى فيها!»

«وهى كذلك ليست من عمل أبيك، ولا إخوانك، ولا أصدقاءك، ولا الذى يصحبونك. بل هى من عملك أنت وحدك! فهل لك أن تختفى من سيئآتك هذه فى مكان؟ كلا، لاتجد لنفسك مخبأ. لا فى السماء، ولا فى أعماق البحار، ولا فى الكهوف السرية بالجبال، ولا فى عرين الأسد، ولا فى وكن العقاب. هيهات، ليس لك مكان فى الأرض ولا فيما وراء الأرض، تختفى فيه من أعمالك هذه التى تجرى وراءك. وكما يعرف العجل أمه من بين الألوف المؤلفة من البقر، كذلك ثق، بأن الذنب يجد فاعله بلا ريب!»

«لقد صدقت أيها السيد!»

«إنك أخفيت نفسك فى هذه المغارات الجبلية. لنفرض أنك رجل سافر إلى قطر أجنبى. أ ليس أقرباءه وأصدقاءه يفكرون فيه بحب وحنان، ويرجون عودته بسلام؟ كذلك تفكر حسناتنا فينا بينما نحن نسيح فى هذه الأرض الجسدية المادية، وكما ينتظرنا الترحيب الحار من أقاربنا وأصدقائنا عند أوبتنا

إليهم، كذلك تنتظرنا حسناتنا بالترحيب الصادق عندما نجتاز عين الموت، ولكن سيئاتنا تنتظرنا بطريق آخر. إنها تنتظرنا كما ينتظر قطيع الذئاب الجائعة، الوعل التعب المنهوك القوى الذى يجتاز النهر الطاغى. إن ذلك النهر الطاغى ينتظرك يا ألكوشن، تجد على حافته سيئاتك متحفزة للوثوب عليك. إنك ملاق سيئاتك بعد الموت، تذوق ثمارها التى جاوزت مرارتها كل مرارة!»

وعند ذلك ألقى اللص نفسه على قدمى السيد مع صرخة خارجة من أعماق القلب.

وفى الصمت الذى ساد بعد الصرخة، حول السيد نظراته إلى الولدين الواقفين كرة أخرى، كأنه يأمرهما بأن يتقدما، فما كان من أحدهما، وهو يدعى «پنج كورى» أن سجد أمام السيد ومس قدمه برأسه.

أقامه السيد واقفا وقال «هل لك أن تنشد ملجأ لنفسك؟»

فأجاب الولد بصوت ضعيف متقطع «أجل، أنا أنشد ملجأ أيها العظيم!»

«إنك واجده — وظنى أن اليوم كان عليك عصيبا! أعد الكلمات التى ألقنها لك».

فأعادها پنج كورى متمهلا، مترتلا بصوت قوى:

«إنى ألتجئ إلى بوذا، وإنى ألتجئ إلى الشريعة، وإنى ألتجئ إلى الجماعة!»

وعندما انتهى الولد من تكراره الكلمات، تبسم المبارك، وقال مخاطبا اللص:

«ان الصبى قد وجد النجاة لنفسه قبلك يا ألكوشن وأنت رجل!»

فما كان من ألكوشن إلا أن هم بالسجود على قدمى السيد يفعل ما فعله الولد، ولكن السيد أوقفه فى مكانه قائلا:

«لا، لا! وإنى سأهديك إلى الطريق الذى تصون به نفسك من الصيادين الذين يطاردونك — إن موعدك الصبح. والآن لينم كل واحد منكم».

سكت السيد هنيهة ثم أضاف قائلا :

«أما هؤلاء الذين سقتهم إلى سبل الشر والآثام، فيرجعون غدا إلى ديارهم، ليسلكوا 'الطريق القويم ذى الخطوط الثمانية النبيلة'. إنى سأبصرهم بهذا الطريق الذى يبدأ بـ'المعيشة الصحيحة'!»

وعند ذلك التفت إلى الولد الثانى، ستكورى، وقال له :

«أما أنت أيها الصبى، فتذهب غدا بهذه الماشية وتعيدها إلى أصحابها، وتخبر أقارب تربك، پنج‌كورى، بأنه دخل فى الأخوة ذات الرداء الأصفر».

وبعد هذا هم السيد بالخروج من الكهف والرجوع إلى الغابة، إلا أن رئيس عصابة اللصوص، ألكوشن تجرأ فخاطبه قائلا :

«أ لا تخاف أيها السيد الجليل؟»

«أخاف ممن؟»

«من أغوال الغابة! من الحيوانات المفترسة. لقد مرت لبؤة قبل هنيهة بمدخل الكهف، ولا شك أنها مترصدة فى الظلام!»

«لقد عشت سبع سنوات فى الغابات عندما تركت والدىّ حزينين يبكيان على فراقى، وارتديت رداء الرهبان. ثم عشت سبع سنوات متشردا، أبيت فى الكهوف أو تحت فروع الأشجار. فأى مكان بقى فى نفسى للخوف أيها الرجل؟»

«صدقت أيها السيد! ومع ذلك أرقد فى هذا الكهف كما نرقد نحن، وأنا بنفسى أحرسك».

«كلا! لن يحرسنى أحد. وإنى أنام فى حراسة الغابة، ويكون نومى عميقا، لا تشوبه شائبة من الخوف!»

وقد تبع المبارك الولد پنج‌كورى، فالتفت إليه السيد ونظر فى وجهه بملئ عينيه، ثم قال له :

«أ لا تشعر بخوف يا ولدى؟»

«كلا، يا سيدى!»

«كيف لا؟»

«لأنى التجئت إليك من كل خوف!»

«تعال إذن، أيها التلميذ الصغير!»

توغلا معاً فى الغابة، حتى وصلا إلى دوحة باسقة، فجمعا أوراق الشجرة المنتشرة على الأرض، وجعلا منها فراشين، ناما فوقهما ناعمى البال.

— ٢ —

استيقظ پنج‌كورى قبل فلق الصبح، فاذا قلبه يرتعد من الوجل، وهو يرى الأشباه تتحرك فى الغابة. ويعلم أنها الحيوانات المفترسة التى تتسلل إلى مرابضها. وكذلك يعرف أن هذه الغابات ترتادها العفاريت التى لا تعد ولا تحصى. فأخذته القشعريرة، ويكاد أن يصرخ، لو لا وقع نظره على المبارك. وهو جالس فى جهة جلسة الصنديد، غارق فى تأملاته. وإذ ذاك تذكر الولد أنه التجأ إلى السيد من كل خوف، وأخذ يكرر الكلمات التى تلقنها منه «أنا ألتجئ إلى بوذا، وألتجئ إلى الشريعة، وألتجئ إلى الجماعة» فزالت مخاوفه كاية، كأنها لم تكن.

وقد حول السيد وجهه على صوت الولد، فرأى وجهه قاتما، فقام من مكانه وجاء إلى التلميذ. ثم إنهما اغتسلا سويا فى النهر، الأمير سدّهارتها (بوذا) ووليد

الرعاة پنچكوری! وقد وقف المبارك مستقيما فی مجری الماء كأنه واحد من الآلهة الخالدة، وجسده يلمع كأنه قد من الابريز الخالص.

وقد خاطب السيد تلميذه الصغير قائلا:

«هل شعرت، ولدی بالخوف فی البارحة؟»

«كلا يا سيدی، لم أشعر بخوف. لقد نمت نوما عميقا!»

«أما كنت تعلم أن النمر وقرينته كانا على مقربة منك، وكذلك الأفاعی التی تبحث عن فريساتها فی الظلام، وتقتل الذی يمسها بقدمه؟»

«أجل، كنت على علم بكل ذلك يا سيدی. لأنی رعيت ماشيتی فی هذه الغابات. ولقد دهمنی الخوف عندما تنبهت من نومی هذا الصباح الباكر، لأنی لم أجدك بجنبی!»

«وماذا تفعل لما يأخذنی الموت منك، ولا تجدنی بجنبك أبدا. فهل تدهمك زوبعة الخوف؟»

«صدقت أيها السيد. يجب علی أن لا أترك مجالا للخوف فی قلبی!»

تبسم المبارك، ثم جمع تلاميذه الجدد، ولد الرعاة، وزعيم قطاع الطريق، وأصحابه، وذكر لهم مثل «الأشياء المتوحشة للغابة» فقال:

«هذا 'البيت ذو الأبواب التسعة' الذی نسكنه. مثله كمثل الكوخ الذی وجد فی برية واسعة.

«تحيط بنا هاهنا هذه الغابات الملتفة من أشجار 'سال' و 'كل' و 'سيگون' وهی ممتدة إلى أميال وأميال، لا يتجرأ أحد أن يضع فيها قدمه، إلا بأن يلتزم السكك المطروقة. وفی داخل هذه الغابات تتجول الحيوانات المفترسة التی تعيش

على الدماء.

«وكذلك بيتنا هذا ذو الأبواب التسعة، تحيط به وتمتد حوله غابات من الزمان والفراغ. وتتجول فى داخل هذه الغابات أسود الغضب، والبغضاء. والخوف، والشهوة. أليست هذه مخلوقات الافتراس والقساوة؟»

«لا ريب أيها السيد! أنها تشرب دماءنا، كما تشرب الأسود الجائعة دماء فريساتها!»

«نعم، وهنالك حب الذات، وهو أقسى وأفظع من الجميع. وفى البيت ذى الأبواب التسعة يجلس الروح وهو يرتعد خوفا ووجلا مما يسمع من زمجرة المفترسات القتالة فى ظلمات الغابات الكثيفة، تلك المفترسات تتحكك وتتصادم مع جدران البيت، تحاول الدخول به، ومن الجبال المحيطة بالبيت تهب العواصف المدمرة والزوابع القاصفة، فلا يزال البيت ذو الأبواب التسعة تتزلزل أسسه وتتهدم جدرانه بمرور الزمن، كما يقع للكوخ الذى هو عرضة للأمطار المتواصلة والعواصف المتوالية. وأخيرا يدهم الموت والهلاك، فينتهى بهذه الزوبعة كل شىء!»

«هذا هو الحق، أيها السيد»

«فهنالك يبقى البيت ذو الأبواب التسعة حتى يأتى الناس، فيجمعون الحطب فوقه ويشعلون النار فيصير كومة من الرماد. ولكن ما دامت الحياة فى هذا البيت ذى الأبواب التسعة، فالروح جالس فيه، يرى كل شىء ويسمع كل شىء، ترسل إليه الأعصاب، والدماغ، والدم جميع الأخبار، كما يرسل العمال أخبار الحوادث فى المملكة إلى سيدهم الملك. وما ذا كنت تفعل يا ألكوشن عند ما تحط رحالك فى مكان؟ هل كنت تنام دون أن تقيم الحرس حولك؟»

«كلا، يا سيدى! بل كنت أقيم الحرس والحفظة على سائر الطرق التى ق

تطرقها جنود الملك بيم بيسارا للوصول إلىّ»

«وكذلك يفعل الروح، لحرسه يراقبون جميع أطراف مملكته. أما الانسان الذى دنس حياته، وتمكنت الشرور من أفكاره، فانه يظل خائفا وجلا داخل البيت ذى الأبواب التسعة، وأن المفترسات من الغابة — ما هى تلك المفترسات، يا ألكوشن؟»

«إنها الغضب، والبغضاء، والشهوة، والخوف، أيها السيد. حقا! لقد سمعت زمجرتها، ورأيتها بعينى، يا مولاى!»

«أجل، هذه هى المفترسات التى تدق أبواب الانسان الأثيم ليلا و نهارا، وتحاول الاقتحام عليه، وأما الانسان الذى يلجأ إلى شريعتى، فروحه يستقر فى طمأنينة تامة وسلام كامل. فهو كالملك فى قلعة منيعة، قفّل الحرس أبوابها الحديدية، وهم يراقبون سائر مداخلها ومخارجها بعين لا تنام ولا تكل، فهو فى سلام وراحة بال، وكذلك يا پنج كورى، لو تنبهت أنت فى الليلة الماضية من نومك، هل كنت تخاف، وأنت تعلم أنا بجنبك؟»

«كلا، يا سيدى ما كنت لأخاف»

وبايماء من المبارك قام الجميع، وقد نشرت الشمس أنوارها فوق قمم الجبال، وأخذوا يرتلون بصوت واحد:

«إنى التجأت إلى بوذا!

«إنى التجأت إلى الشريعة!

«إنى التجأت إلى الجماعة!»

وقد أصبح ألكوشن رئيس عصابة اللصوص تلميذا للسيد كپنج كورى

ولد الرعاة.

وفى برد المساء انحدروا فى الوادى. ولما انعطف الطريق إلى السهل، وقف پنج‌كورى وقفة لا حراك فيها، وهو يرنوا إلى جهة بعيدة من السهل.

علم السيد ما يختلج فى قلب الولد، فخاطبه قائلا:

«قل لى يا تلميذى، ما ذا كنتم تفعلون عندما يولد عجل فى الغابة، وأمه تذهب للرعى، هل كنتم تسوقون العجل إلى المربط؟»

«كلا يا سيدى. يكون العجل أضعف من أن يتحرك. كنا نحرسه من الحيوانات المفترسة، وفى اليوم الثالث نأخذه إلى المربط فى القرية»

«وكذلك أنت تعود إلى أقاربك وتحاورهم، ولكن بعد حين. والآن تعل معى وصاحبنى!»

«إنى أتبعك أيها السيد، لأنى قد التجئت إليك، وإلى الشريعة، وإلى الجماعة»

وفى اليوم الثانى لما نزلوا ظهرا للاستراحة، فسر المبارك الشريعة، وشرح الحق والصدق، فقال:

«سبعة سنين، أيها التلاميذ، عشتها فى الغابات. أقتات بأصول الأشجار وأوراقها. تهب الرياح حول جسدى، وتنزل الأمطار فى الليالى السوداء على جسمى. وإذا امتصت الشمس رطوبات الأرض، تتحول البرية إلى بقعة كأنها ملئت نارا. نشفت أطرافى فأصبحت كالقصبات الذابلة، وتصلبت أوراكى فاصبحت كركبتى الجمل، وصار عمودى الفقرى، كأنه حبل معقد. وضئل بريق مقلتى فى تجاويف عيونى. فلا يرى إلا كما ترون بريق الماء كليلا فى بئر عميقة، وقد تقلص جلد رأسى، فأصبحت كأنها اليقطينة التى فصلت عن فرعها وتركت فى الشمس.

فاذا هي منكمشة متقلصة. وكنت إذا وضعت يدى على بطنى، ألمس العمود الفقرى من ظهرى، وإذا مررتها على جوارحى، يصحبها شعر جسدى! فقولوا لى أيها التلاميذ. هل هذا هو أسلوب الحياة الذى يستحسنه عاقل لنفسه؟»

«كلا أيها السيد. لا يستحسنه عاقل أبدا»

«أجل. إنه لتعذيب النفس الذى لا طائل تحته. إنه الألم والكرب بعينه. أنه تسفل وإهانة للروح. ولكن هنالك طريق آخر أيها التلاميذ للحياة يتبعه كثير من الناس. تتمتع العين بكل ما تشتهيه، وتنعم الأعضاء بالملابس اللينة والأطعمة اللذيذة. فيمتلئ الجسم شحما. يستريح على الأرائك ويحمل على المراكب التى يحملها الرجال أو تجرها الخيل. فهل هذه الحياة حسنة؟»

ألقى المبارك سؤاله هذا واستقرت نظراته على وجه الولد پنجكورى الذى أجاب قائلا:

«لا. لا. يا سيدى. إن الذى يحيى مثل الحياة. مصيره إلى مقر الجحيم!»

«إنها حياة الغرور أيها السيد» قال رئيس اللصوص. الكوشن «وهى تنتهى بصاحبها إلى الجحيم كما قال هذا الولد».

«لقد صدق الولد» قال الكل.

«ولكن ما هى الحياة الحسنة الفاضلة؟» سئل الكوشن.

«إنها الوسطى بين اثنتين» أجاب السيد.

«إنها تهب المعرفة والقوة والسلام الأبدى. إنه الطريق الأوسط أيها الرهبان، الطريق الأقوم: طريق الفكر الصحيح، والتدبير الصحيح، والتكلم الصحيح، والعمل الصحيح، والمعاش الصحيح — هنالك، طريق لك يا ألكوشن! وهل الطريق

الذى سلكته لمعاشك، كان طريق المعاش الصحيح؟»

ارتعد زعيم اللصوص وقال بصوت متقطع من البكاء:

«إنه كان أقبح الطرق وأشرها. وإنى أعلم الآن أن السيئات التى اقترفتها، تطاردنى ليلا ونهارا، كما تطاردنى جنود الملك يمينا ويسارا، ولا مفر لى منها فى هذه الحياة ولا فى الحياة التى تتبعها!» قال هذا وعلى نحيبه.

وضع المبارك يده على كتف اللص التائب ليهدئه، وقال:

«أجل، إنها تطاردك يا ألكوشن. سيئاتك تتبعك! ولكن لك تعزية واحدة كذلك. وهى أنك الآن فى طريقك لتقابلها وجها لوجه!»

«وسيآتك هذه عندما تقتحم عليك أخيرا، لا تقتحم على هارب بنفسه إلى الغابات والجبال ليختفى ويحتمى بها، بل على ناسك، على رجل يرتدى الرداء الأصفر، رداء الرحمة، والسلام، والسكينة، وهو يقول لسيآته 'إنى أعرف من الذى تبحثن عنه. ها هو ذا أمامكم! وإنه لن يتحرك من مكانه ليتملص منكن! وعند ذلك تقول المنتقمات 'لا، لا، ليس هذا هو الذى نبحث عنه! إنه كان رجلا شريرا، جانيا أثيما، سودت وجهه الشهوة والبغضاء! أما هذا الذى أمامنا فان وجهه ينبأ عن طيبة نفسه'. فهى تمر بك غير ضارة، كما يمر رجال الملك بالذين لم يخالفوا القانون وهم يزاولون أعمالهم المشروعة فى المزارع أو الأسواق أو فى بيوتهم!»

وقد أثرت كلمات المبارك فى السامعين تاثيرا بليغا. وواصل المبارك كلامه قائلا:

«فما هو ذلك الطريق الأقوم؟»

وجه المبارك سؤاله إلى الولد پنجكورى، فأجاب الولد:

«إنه طريق الفكر الصحيح، والتدبير الصحيح، والتكلم الصحيح، والعمل الصحيح. وقد قلت يا سيدى لألكوشن، هو طريق المعاش الصحيح»

«وهو كذلك طريق الجهد الصحيح، والوضع العقلى الصحيح، والاستغراق النفسى الصحيح، فهذا هو الطريق الأقوم ذو الفضائل الثمانية»

وفى الليل بينما كان النساك مستلقين على ظهورهم فى ميدان يحيط به الأشجار، والظلام يشمل الكون، فاذا هم يسمعون قعقعة السلاح، فما كان من اللصوص التائبين إلا أن هبوا مذعورين وسلوا سيوفهم ليواجهوا الخطر الداهم، ولكن إشارة من المبارك أعادهم إلى الدعة.

وبرز من خلف الأشجار «نِل كَنتها» قائد الملك بيم بيسارا، والمشاعل حوله، يتبعه جمع من الجنود المدججين بالسلاح، حاملين الحبال والأصفاد والسلاسل، إلا أنهم لما رأوا المبارك، ركعوا له احتراما.

«من الذى تبحث عنه أنت، يا نل كنتها؟» سأل المبارك.

«إنى أبحث عن قطاع الطريق والثوار على الملك بيم بيسارا»

«انظر وافحص جيدا هل هم موجودون هاهنا!»

«إنهم هاهنا. أيها السيد!»

وبصيحة منكرة وثب زعيم اللصوص من مكانه إلى قائد الملك شاهرا سيفه، إلا أن السيد حال بينهما وأمر الزعيم بلزوم مكانه، ورد سيفه إلى غمده، ثم خاطب القائد قائلا:

«ليس هاهنا قطاع الطريق ولا الثوار! وكما ينكمش الثعبان فى جحره ويغيب عن الأنظار، كذلك انكمش بأمرى الذى أنت وراءه فى شخص ناسك هو ماثل

بين يديك. فأخبرنى هل أنت جئت لتقبض على ناسك؟»

«كلا يا سيدى. إن الذى أبحث عنه هو قاطع الطريق وعصابته التى تأتمر بأمره، وإنى لأرى أولئك الأشرار الجناة بعينى رأسى هاهنا».

«وما ذا تريد أن تفعل بهم؟»

«أمر الملك بأن نسوق إليه هؤلاء اللصوص مغللين بالأصفاد والسلاسل، وقد قرر أن يعذبهم عذابا لم يعذَّب به أحد، ليكون عبرة للناس قاطبة إلى آخر الدهر!»

«عد إلى سيدك الملك، وأخبره بأن الذين كنت تبحث عنهم، قد ألقى عليهم القبض أجمعين، ولا خلاص لهم من اليد التى هم فى قبضتها، فهم سجناء الطريق الأمثل الأقوم!»

«إن عدت، وهؤلاء الجناة ليسوا معى، فان الملك يقتلنى بلا ريب. وكذلك يقتل رجالى الذين يرجعون بأمرى!»

«أجل، إن الملك قاتلنا جميعا!» صاح الجنود بصوت واحد.

«إذاً أخبرنى، لما ذا يطلب الملك بهم بيسارا هؤلاء الناس؟» سأل السيد «هل يريد الملك أن يستمر الشر فى مملكته، وتعيش رعيته فى ذعر دائم؟»

«كلا، يا سيدى!» أجاب القائد «إن الملك لا يرغب فى قتل هؤلاء الأشرار إلا لتنعم رعيته بسكون وطمانينة!»

«إذاً قل للملك سيدك إن اللذين كانوا لصوصا وجناة، أصبحوا الآن نساكا فالطريق الذى كان يسلكه الأشرار بسيوفهم التى تسفك الدماء، يطرقه بعد الآن الرهبان المرتدين الأردية الصفراء، مبشرين بالطريق الأقوم! انظر يا نلكتها إلى هذا الرجل (مشيراً إلى ألكوشن رئيس اللصوص) لقد وجدته، وهو يشتد

فى هربه من لبوة غضبه وسيآته، وهاوية ذنوبه فاغرة فاها أمامه لتبتلعه! فقل للملك بيم بيسارا إن بوذا الناسك قد التقى بمثل هذا الرجل وخلصه من الهلاك المحتم! قل لسيدك 'إن الذين كانوا يقطعون الطريق ويشربون الدماء، أصبحوا الآن نساكا، وإن مملكتك قد ازدادت حولا وطولا، شوكة ومجدا'!»

وقد كان بعد ذلك أن نام الجميع فى نفس تلك الفسحة المحيطة بها الأشجار، وعندما بزغت الشمس، انحدروا إلى مدينة قريبة. إنه كان يوم السوق، فاحتشد الناس من كل جهة.

أما نيل كنتها، قائد الملك، فانه كان يحمل المال الذى أعطاه الملك ليجلب إليه اللصوص، فما كان منه إلا أن اشترى به الأردية الصفراء ووزعها على اللصوص الذين تحولوا الآن إلى الرهبانية والنسك. ثم أمر المبارك كل واحد منهم بأن يرجع إلى قريته ليسلك الطريق الأقوم، ما عدا ألكوشن، اللص القاسى، وپنج كورى، ولد الرعاة، فأبقاهما عنده.

— ٣ —

مضت أيام، حتى دعى المبارك ذات مساء تلميذه القديم «سرى پتّا» الذى حذق تربية التلاميذ الجدد، وقدم إليه ألكوشن وپنج كورى قائلا:

«عليك بهما. من الغد تربيهما وتعلمهما الشريعة».

وبعد مدة قال المبارك فى إحدى مواعظه مشيرا إلى ألكوشن:

«أما هذا الناسك، فلا بد له من أن يبحث عما مضت من شروره، ويتغلب عليها قبل أن تصرعه. فعليه أن يغادرنا ويذهب إلى كل مكان سبق له أن آذى به رجلا أو امرأة. إذهب، يا ألكوشن، وابحث عن جميع سيآتك،

فانك إن فعلت ذلك، تطهر نفسك وتستفيد به أكثر من كل تربية وإرشاد تجده عندنا !»

ثم مضت أيام وأسابيع وشهور، فبينما كان ذات يوم جمع النساك محتشدا والمبارك يشرح الشريعة الفاضلة، فاذا بهم يرون ناسكا آتيا إليهم، ورداؤه الأصفر وسخ ممزق، وأثر جرح حديث العهد باد على وجهه. فما كان منهم إلا أن صاحوا :

« تباً له، فقد جلب العار علينا. لينزع رداءه عنه ويطرد هو من بيننا !»

« اسكتوا !» علا صوت المبارك « إنه ألكوشن. وقد واجه أعداءه الذين كانوا يطاردونه !»

« ومن هم أعداؤه، أيها المبارك !» سأل سرى پتا.

« سيآته !» أجاب السيد « هل نسيت ما قلته لألكوشن عندما أمرته بالسفر؟»

وجدوا ألكوشن يعرج فى مشيه، وقد بلغ منه الضعف كل مبلغ لما أصابه من الجوع المتواصل، إلا أن عيناه ملئتا نورا.

ما زال الرجل الأعرج يتقدم بأقدام ثقيلة حتى وصل إلى المبارك ومسح قدمه بأصابعه، فعاجله السيد بسؤاله :

«كيف أنت أيها الناسك؟ هل وفقت فى سفرك؟»

«كل الشكر للمبارك !» أجاب ألكوشن «لقد وجدت كل توفيق فى سفرى هذا. فالسعادة صحبتنى إلى كل مكان مررت به !»

«أخبرنا ببعض أخبارك».

«ذهبت أيها المبارك إلى قرية «چنداگرام» وهى القرية التى سبق لى ولعصابتى أن قتلنا من رجالها ونسائها عددا غير قليل، وأحرقنا بيوتهم. فكنت بها أتبع الطريق الأقوم. إلا أن رجلا عرفنى، فصرخ صرخة هائلة: 'إنه ألكوشن الفظ القاسى!' فما كان من الناس إلا أن هربوا، ودخلوا بيوتهم، وغلقوا الأبواب! فصحت بأعلى صوتى: 'أجل. إنى أنا ألكوشن، ذلك اللص الفظ القاسى، ولكنى التجأت إلى بوذا، والتجأت إلى الشريعة، والتجأت إلى الجماعة. فلا تخافوا منى!' وإذ ذاك سمعت صوت امرأة من سطح دار قريبة وهى تقول 'التجئ إلى هذا!' ثم رمتنى بحجر شدخ رأسى! وكان بعد ذلك أن طردونى من القرية. وأخبارى كانت تسبقنى إلى كل مكان أقصده. وقد شدوا وثاقى فى إحدى القرى فى خلاء لمدة ثلاثة أيام، أتعذب بالشمس المحرقة والأمطار الشديدة. وتمر فوق جسدى الفيران والثعابين. ثم جاء رجل وهاجمنى بسيفه فى وجهى، حتى غشى دمى على عينى، فصرت لا أبصر شيئا، غير أنى ما زلت أردد الكلمات التى تلقنتها من المبارك سيدى، فأقول 'إنى ألتجئ إلى بوذا، وألتجئ إلى الشريعة، وألتجئ إلى الجماعة!'».

وعند ذلك قبل المبارك خد تلميذه وقال:

«إنه حسن وخير، أيها التلميذ! فسيآتك التى كانت وراءك كالكلاب الكارسة الراغبة فى الدم، أخذت تفقد حماستها، لأنها رأتك غير هارب منها الآن، بل تريد أن تواجهها غير هياب ولا وجل. (ثم نظر إلى الجمع المحتشد وقال:) لا يحتقرن أحد هذا التلميذ».

فقاموا إليه وغسلوا جرحه وقدموا إليه الطعام.

وفى المساء سمعوا قعقعة السلاح وصهيل الخيل فى الغابة، وسرعان ما أحاطت

الجنود بالاخوان الجالسين مع السيد.

«لا يتحرك أحد من مكانه» قال المبارك «إنها زوبعة عادية لا تلبث أن تمر بسلام».

وإذ ذاك برز أمامهم الملك بيمبيسارا، فنزل عن فرسه وقال بصوت قوى رنان:

«لقد قيل، أيها السيد، إن ألكوشن، اللص الفظيع القاسى يوجد بين رهبانك. فهل للبوة أن تغير طبعها؟ وهل يتصور أن رعيتى تنام براحة بال وهذا الشرير حى يرزق؟»

«أنظر بنفسك» أجاب المبارك إلى اللص الجالس هنالك.

وقد لقى الملك والناسك وجها لوجه، فما كان من الملك أمام ذلك الوجه الهادئ الطاهر، إلا أن خجل فى نفسه، ثم ركع وهو يقول للص التائب:

«قل لى أى شىء تريده؟ هل الأردية تحتاج إليها، فانى أرى رداءك ممزقا!»

«لقد وجدت كل ما كنت فى حاجة إليه، أيها الملك! إنى أملك ثلاثة أردية: السيد الذى هو جالس أمامى، والشريعة، وهذه الجماعة لاخوانى!»

سمع الملك هذا فركب فرسه ورجع بجنوده، وعاد المبارك إلى موعظته، وقبل أن ينتهى من الكلام، قال على عادته:

«هل عند أحد سؤال يسئله؟» ووقع نظره على ألكوشن، فقال «هل لقيت فى سفرك ما أقلق بالك؟»

«أجل، أيها المبارك. وجدت امرأة فى كوخ بعيد عن العمران تولول وتصرخ

مما تلاقيه من آلام وضع الحمل: فلم أجد عندى الكلمة التى تنفعها وتخفف من كربها شيئا.

«كان لك أن تقول للمرأة 'أختى! من الساعة التى ولدت، لم أتعمد سلب الحياة من متنفس أبدا. فبهذه الكلمة الحقة أنت يا أختى...'».

«وهل تكون هذه الكلمة حقة من رجل مثلى الذى قتل نفوسا لا تحصى؟»

تبسم المبارك ثم أجاب الرجل قائلا:

«لك أن تقول لمثل تلك المرأة فى المستقبل 'أختى! من الساعة التى ولدت من جديد على يد الشريعة الحقة، لم أتعمد سلب الحياة من متنفس أبدا، فبهذه الكلمة الحقة أنت يا أختى وجنينك الذى لم يولد، أرجو لكما الصحة والسلام فى هذا العالم!»

المثل الأعلى الذى يرمى إليه الدين الهندوسى

— نصب عينه ومطمح نظره —

لمولانا عبدالحميد النعمانى

الفكر الهندى القديم ينظر إلى علم الاخلاق فيراه فلسفة العلاقات المستقيمة المعتدلة للمخلوق الانسانى الذى قامت به درجات الارتقا متفاوتة، والذى نراه دائما ينقلب ويتشعب ويتخذ له مسالك متخالفة ومظاهر متضاربة. ولم يقف حيال الثقافة والارتقاء يوما ما موقفا واحدا، لا عقلا ولا أخلاقا ولا روحانيا. فله أفكار ومشاعر للحياة لا تتوافق، وله نماذج وتصورات لها لا تنطبق ولا تطرد. فليس له أن يخضع أمام داعية الوحدة والاطراد فى دستور الأخلاق وقانونه.

كل شىء فى خليقتنا هذه ذو علاقة بكل شىء آخر بعمله، مربوط باتجاهه. فليكن علم الأخلاق كذلك. ولولا ذلك لذهبت عنه قوة الرابطة وانقطعت، يوذن لصبى ما لا يوذن ليافع راشد. ويسمح فى حياة همج وحشى ما لا يسمح فى حياة متمدن مثقف، وكلاهما على موقفان من النشو والارتقاء متخالفان ومحاذان مفترقان. يدلنا التاريخ من كل دهر وديار أن الانسانية تنوعت عقلا وتفاوتت ذهانة هذه الفروق والدرجات من الأخلاق. وهذه المراحل المختلفة من الارتقاء فى الحياة الانسانية أمر واقع مسلم لدى شارحى أفكار هندية، وها دونكم منها بعض التفاصيل العقلية والأخلاقية.

شركاء حياة واحدة من حيث أنهم أجزاء للكل واجدون حتما ارتقاءهم الفطرى وسعادتهم بالتوافق والتلاؤم لحياة هم لها أجزاء وفيها شركاء. فعدم التوافق يعود دائما بالعذاب والألم. ولا توجد السعادة والهناء إلا فى الألفة والوفاق، وفى نفس الوقت عندما حققنا أن الحياة ليست إلا واحدة كما قال شرى كرشنا «أنا

أنشأت هذا الكون بكسرة منى وأنا باق مستمر». علينا أن ندرك أن الأجزاء الشريكات لا تجدن السعادة والكمال إلا بالألفة والانسجام مع الكل الذى تعلقت به وارتبطت، بل فوق ذلك. هذا ما يصرح لنا أن الانسانية لا تتقدم ولن تجد السعادة والسلامة إلا بالألفة مع الكون المحيط بنا.

القانون الذى وضعه الانسان بيده أن يبدله ويغيره، ما فى ذلك من شىء غير طبعى. أمر اصطناعى. ولكن ناموس الطبيعة ليس بأمر محض ولا بفريضة بحتة. إنه تعبير بخلاصة الأشياء وتصريح لجوهرها من داخلها النهائى. على وفقها نرى الأشياء بفاعليتها وتأثيرها العديد فيما بينها. علينا أن نفكر فى ناموس الفطرة وندرسه ونعلم ما هو. ليساعدن إيانا فى تلك الدراسة أولئك العلماء والحكماء، منور الأفئدة والأفكار، سميناهم «رشى». أولئك الثاقبون المنورون الذين هم الكاشفون الروح الالهى فى أنفسهم يهدوننا إلى النواميس الأساسية للفطرة التى لا نستطيع عصيانها، يسعنا أن نعصى القانون الانسانى ولكن لا يسعنا أمام الناموس الطبعى إلا التغاضى أو صرف النظر عنه وذلك هو الابتلاء والعذاب. والانسان إذا ما سئم الابتلا واعى العذاب يتطوع التوافق والانقياد بالناموس الذى لا ينتهك والقانون الذى لا ينثلم.

لنتخذ ذلك أساسا لنا فى البحث فما هو الموقف بعد ذلك؟ إن ارتقاء العالم عبارة عن التقدم من شىء ساذج بسيط إلى شىء غامض مشتبك، كما عبر به هربرث اسپنسر بأسلوب فلسفى «من جنسية إلى غير جنسية». ولكن الديانة الهندوكية وفلسفتها تعنى بالارتقاء الظهور المتدرج من البذرة الرّبانيه فى مماثلة الألوهية التى استعدت لأن تنكشف وتبرز، فكأنما هذه استدارة كبيرة للارتقاء ودائرة واسعة لها حيث تاتى بحياة وترجع بالأخرى هى خصبة غنية بتجارب السفر وعواقبه. ثم هؤلاء «الرشى» نصفوا تلك الدائره وسمّوا الواحدة منها، پراورتى مارگ الماضى

وهو المصدر الذى تصدر عنه الجراثيم والممر الذى تعبره الأجنة إلى العالم المادى ، فلا تزال تكتسب وتحرز ما تنجذب وتنهضم لتتربى وتنمو وتولد الكفاءة والقوة العقلية التى تكون منفتحة فيها. وعندما يتم الرجل النصف الاول من تلك الدائرة ويبلغ نهايته محنكا بالتجارب والاختبارات ، يبدأ بالنصف الثانى ممر الرجعة والاياب ، نيورتى مارگ. فالحياة الانسانية اذن منقسمة بأجمعها إلى شطرين أى صراطين ، صراط پراورتى وصراط نيورتى فى معنى أن الحيات والموت ليست إلا دراجة للتجسد المتواصل المتكرر.

إن آداب « الذهاب » وأخلاقه تتباين عن آداب « الاياب » وأخلاقه — ولكن ذلك لا يمس بكرامة مبدأ الحسنات والسيآت لأنه ليس إلا ابتغاء المرء وانقياده لمرضات الله سواء عليه أكان على صراط يكتسب ويقتنى أم على صراط يرمى بالظواهر ليعرج بالارتقاء الباطنى إلى جلال الله وأنواره. فلا معنى للأعمال المغائرة الصادرة من الانسان غير الابتغاء لوجه الله والقيام بالحق الطبعى.

لنتذكر الترتيب الجميل والنسق البديع من النظام الهندوكى الذى يرتبط بالحياة الفردية طوال اختباراته الفردية من المهد إلى اللحد ولا تنوط بحياة جيوآتما التى لا تضمن الماديات. هـذا هو نظام الزوايا الأربعة الذى يماثل تماما بالنظام الطائفى الذى لا يكمل الواحد إلا بالثانى ، فهو نظام ثنائى كبير. فنرى فيه طائفة « شدر » المنحطة الخادمة للأعمال البسيطة المنزلية متوازية لطائفة « برهمچارى » الطلاب العازبين المأمورة على أن تواظب على الاطاعة والاستخدام والقيام بواجباته كلية ، وان تتعلم دروسا تختص بذلك الطراز الخصوصى ، ثم بعد ذلك تتقدم نحو الحياة المنزلية « گريستآشرم » التى هى متوازية ضاهية طبق الاصل لحياة طائفة « ويشيا » الفلاحين ومن سواهم ممن يشتغلون بأعمال تجارية ، وهى الظهيرة المرتكزة لموانى العيش وللامور العامة الأخرى. وإن مزايا المرء فى الحياة المنزلية

ومحاسنه تخالف تماما مزايا حياة العازبين المتعلمين «برهمچارى» وفضائلها. وبعد ما ينال الرجل حظه فى الحياة المنزلية من الاحتناك والاختبار وتأدية الواجبات يستقبل موقف «ويناپرستهه» ويتخطى نحوه حيثما يعتزل ويتنحى عن مسائل العالم. ويعيش حرا طليقا يجمع حوله صغارد ليعظهم وينصح لهم منقطعا عن الاشتراك العملى فى أمور الدنيا كل الانقطاع، تاركا ذلك لرجال أقوياء، أشداء ذوى الصفات والموهلات لمثل تلك الأمور والأحوال. ذلك هو الموقف الذى توازيه طائفة «كهترى» وهناك الزاوية الاخيرة المتلازمة لطائفة «برهمن» وهى زاوية «سنياسن». ينقطع الرجل فيها عن الدنيا ويتهيأ بعد ما فرغ عن اكتساب الاختبارات مجاهدا مكابدا كل عناء للحياة بعد الموت.

فمبدأ الارتقاء كما مرّ، على وفق الفكر الهندى وليد الفحص الشديد والفكر العميق، ولذلك يقولون إنه أوسع وأشرح نظام أوتى بأمة فى زمان لا ترى فيه فجوة ولا لجأ ولا ثغره ولا ثلمة، ولا تجد قضية فيه من قضايا الأخلاق معقدة معضلة إلا ولها حل مستقيم فى إحدى زوايا هذا النظام الارتقائى الانسانى الجليل. وإنك بامعان النظر فى تصميمه تدرك أن قضايا الأخلاق متلازمة مرابطة بعضها بعضا. فاصابة عمل المرء وسداده لا تقتصر على أن يقوم به فى أى وقت مخصص ولكنها مقصورة على مكان شغله فى الارتقاء واستواه.

الاشتغال بمهنة الرجل وواجبه (ديانته الشخصية) بقصور الباع خير له من إجادته فى مهنة الغير وواجبه — خير للمرء أن يموت وراء واجبه. والقيام بواجب الغير طريق مكتظّ بالمخاطر والتهلكة.

قانون الماضى يدلك على أن الرجل اين مقامه؟ والقانون الذى يقود الرجل إلى سيرته وسلوكه يدلك على مقام يجب عليه أن يحله، وعلى المقامات التى سوف يصل إليها فى حياته لو ظل خاضعا لديانته طائعا لها، وهناك تصوران مزدوجان،

لنتخذ مثل رجل متوسط بدأ حياته كمتعلم، فما هى واجبات المتعلم تحت أوامر الأخلاق الهندوكية؟ ولا تنس إن الفقيه الكبير «منو» قسم علاقات الناس على ثلاثة أنواع حيث يقول «نحن محاطون بكبارنا، وأكفائنا وصغارنا. فليكن تعاطينا بهم وتعاملنا معهم طبقا لنوعية العلاقات».

وأما واجباتنا نحو «پراورتى مارگ» فهى أن نكتسب ونقتطف من كل شىء اكتسابا صحيحا واقتطافا مصابا على قدر الامكان. والناس يقولون بعض الأحيان: لنعمل ولا نسئل أجرا، لنعمل من غير داعية الرغبة والهواء، ولكن ما دام الرجل لا يقتدر على أن يعمل من دون دافع الرغبة كعمله مدفوعا بها فتنازله عن الرغبة ضرر عظيم بل ضربة قاضية للتقدم والارتقاء.

وهذه الوجهة من الأخلاق التبست على كثير من علماء أوروبا أشد الالتباس وأساءوا إليها الفهم وطالما انتقدوا عليها لا سيما فضلاء الالهيات من اليسوعيين. هؤلاء العلماء يقولون بالأخلاق المطلقة يعرضونها بكل قوة الكلام، ولكن فلاسفة الهند يرون أنها مما فوق الطبعيات وأنها مما لا يمكن أن يُتبع، مستدلين بأنها لا يتحقق وجودها إلا فى المطلق حيث لا تبقى الأخلاق لخلوه من العلاقات، نحن متلازمون مترابطون. فلا نتعدى حدود الروابط والصلات. كل ما يحيط بنا لا ينفك عنا، فالمخلوق الانسانى والكائن الحيوانى، ومملكة النباتات والمعادن كل هذه الكائنات باتساعها وعوالمها ترتبط بنا، لا ينفصل عنا منها شىء ولا يستثنى، وحيث أننا كبعض الحلقة من سلسلة الارتقاء الضخمة، الممتدة المتسعة من عالم إلى عالم آخر، فبالطبع أواصرنا متّصلة ملتحمة بكل معنى الكلمة.

لنتقدم نحو البدء من پراورتى مارگ ونرى الرجل المتوسط الذى لم يزل عاكفا عليه.

إن الكتب الهندوكية تصرح أن قانون الارتقاء لذاك الرجل هو دينه (وظيفته). تعبير كلمة الدين بالوظيفة تعبير عادى وترجمة مفتقرة، فالدين يفصح من ارتقاءٍ مرّ به الرجل وينتهى به إلى درجة ومزية يمتاز بها حينئذ. هذا هو التصور الأول. ارتقاء الماضى مشترط بفكره بالموقف الحاضر، إذن دينه هو الخطوة الثانية المتقدمة نحو الارتقاء. المذهب الهندوكى يرى هذا الفكر، وأما الديانات السامية فترى فكر الوحدة فى القانون الأخلاقى فلا تفرق بين المذنب والمتق والعالِم والعامى، إن لها شريعة واحدة للكل، وينتج ذلك أنها لا تنطبق على أحد.

ما ذا عسى أن يكون لو لا يسئل الرجل المتوسط أجرا؟ إنه لا يأتى بشىء، وليست له غاية، ولكل رجل أن يتشبث بغاية من وراء عمله لئلا يعتزل كسلان. إذا كان الرجل مدفوعا بالجوع، يعمل ليشبع. ولكنه من دون الداعية خشبة منحطة على الأرض. لماذا خلق الله الدنيا ملآنة جمالا وبهاء تحيط بنا؟ خلقها لتتطور قوانا العقلية وتبسط وترتقى. كيف تعلم أم ولدها أن يمشى؟ إنها لا تجره آخذة بيدها، ولا تتلو عليه نظرية الحركة والانتقال، ولكنها تضعه على الارض متدلية أمامه ألعوبة، فالولد يتعلم المشى بالتفاته نحو الألعوبة وتقدمه إليها ليفلح بها ويدركها، فلو لم تكن هناك الألعوبة لما كان من الولد أدنى المجهود، وما برح مستقرا مكانه حتى تأتيه الأم وتذهب به ولم يتيسر له أن يتعلم كيف يمشى. يفعل الله بنا هكذا بالتمام طبقا لعلم التصورات الهندوكى فتدلى أمامنا زخارف الدنيا وزينتها المال والثراء، السمعة والصيت، المراكز والدرجات فى الهيئة الاجتماعية، السيطرة والاقتدار على الناس، ومثلما يتعلم الولد استعمال عضلاته، يتلقى الانسان دروس الانشاء والانماء لصفاته وسجاياه، وبعد ما يستضىء عقله نفحة يدبر استعداده الذهنى وكفائته، فيرتب المشروعات ويرسم الخطوات والقرارات لينال طلبته ويحظى بها، فيرتاح إلى تملكه هواه بعض الارتياح، فالله يعلم أولاده على هذا النمط

من التعليم .

وأما مسئلة الأعمال الخيرية العمومية ، فعلينا أن نقوم بها مخلصين كقيامنا بها مدفوعين بالرغبات ، وعندئذ يواجهنا الله بكل ما تشتهى أنفسنا من المآرب والأمانى التى تحث وتحض على أن نعدو ورائها لتطلع منا الكفاءة وتبرز المقدرة التى لو لم تكن لما كنّا من الارتقاء فى شيء . قال شرى كرشنا ، لا وجود لمن تجرّد عنى سواء أكان متحركا أم كان ممن لا يتحرك ، لا حُب الا حُبه ، وكل جمال وجاذبية نراها فى شيء من الأشياء لا تخلو من الله ، وهو يدعو النفس التى فينا ؛ تلك النفس العظيمة التى أحاطت بنا وهى مستورة ، فالارتقاء لا يزال كذلك يستمر ، والكفاءات والقوة العقلية كذلك تَحث وتُبعث فليكن المرء ملآن الأمانى والآمال ما دام يسلك صراط پراورتى مارگ ليعلو ويرتقى .

الخطأ والصواب فى أعمالنا يتوقفان على مقام نشغله أو نلاقيه ، فمثله كمثل مرقاة فان كنا فى وسطه فالخطوة السافلة منا تكون الخطوة العالية لمن يتبعنا ، ولكلنا أن نصعد سلم الارتقا العظيم ونتعرش . ولكن عندما استبقنا جارنا فلا يسئو بنا الفهم ، أن نظن أن ما يضر الجار يضرنا وأن مساويه مساوينا ، وذلك من مهمات الدروس الأخلاقيه الهندوكية .

كيف تتبدل الأخلاق غير الأخلاق للتخطى صراط « نيورتى مارگ » الذاهب إلى البيت — بيت ربه — وليس له على الدنيا وأهلها من حق ، وكل ما يجب عليه أن يستوفى ما كلف على نفسه من الديون أيام حياته المتوالية المتكررة على صراط « پراورتى مارگ » . إنه ذاهب إلى ربه فليذهب مستوفيا ما عليه لغيره ، هذه حياة التبرأة والتنازل ، حياة مجاهدة النفس وإنقاذها من سلاسل القيود وأغلال الشروط . والذى يتقدم نحو ممر « ويناپرستهه » بهذه الحياة بتوصياتها ينتهى بها حد الكمال عندما يتمثل دور « سنياسى » الذى ليس له على أحد من حق .

لنفرض هناك أب لعشيرة، وإن هناك حية تدنو منها وتتقرب إليها، فواجبه أن يدافع عن العشيرة ويحرسها فيرد الحية ويزحزحها حتى يقتلها نهاية الأمر لان حياة العشيرة أتت فى ذمته قبل حياة الأفعى، ولكن ذلك السنياسى الذى تهدده الحية لا يسوغ له أن يقضى على حياتها بالقتل، فالحياة واحدة فى كليهما وانه استضاء حياته من الحياة الواحدة، فلا يسعه أن يدفع عن مهاجمة جزء منه على جزء آخر منه، وإن أصابته جراحة من أحد فلا يجوز له أن يرد ويجرح عوضا عنه. إن الغابرة من أعماله تعود إليه وإن حياته الماضية هى المؤثرة فى حياته الحاضرة. إنه آذى رجلا وأصابه جراحة، فيوذيه اليوم ذلك المجروح ويجرحه فليس له أن يجاوب، فحياة السنياسى حياة مجاهدة النفس بالكلية والكمال، ولذلك تختلف أخلاقه عما سواه تماماً.

لنتذكر ههنا «موعظة الجبل» من لطمك على خدك الأيمن، حول له خدك الأيسر، ومن أكرهك أن تذهب معه ميلا، فاذهب معه ميلين، وإن انتزع أحد معطفك، قدم له عبائك فوق ذلك. هذه الموعظة لا تنطبق إلا على سنياسى. إنها توصية كاملة لرجل بالغ حد الكمال، وأما غيره من الناس فلا يمكن لهم أن يعملوا بها.

هذه بضعة من المباديات المهمة من علم الأخلاق الهندوكى وهى أساس منفرد لقيادتنا الأخلاقية وسلوكها، ولا نستطيع من غير أن ندركها أن نعرف الأوامر الأخلاقية المتناقضة وأن نقدر قيمتها، وكذلك لا نستطيع أن نحقق تماما الاتساع الذى حددته الأخلاق لنا التزامه. الأخلاق هى الروحانية، لأن بيئة الروحانية ووظيفتها ليست إلا وسط الأخلاق وعملها، وعلى وفق الفكر الهندى لا يفوزن أحد أبدا بمنيته الروحانية إلا أن يتتبع مبادئ الأخلاق بالدقة والشدة.

لماذا نكون ذوى الأخلاق؟ ذلك اقتراح يتقاضى الجواب. ليتحد الباطن

بالظاهر، ولينعكس إليه منه نوره الصادق. ولقد علمتنا الصحف المقدسة والأسفار الهندوكية القديمة أن باطن المرء النهائى (نفس) هو حياة، ونور، وحب، وأنه لم يزل ولا يزال، رؤوفا، رحوما، حنونا، عادلا، متوازنا، مطلقا، مربوطا، قويا، رصينا، نقيا. طاهرا، ولا يسوغ لأحد أن يقتنع بحبه تلك الصفات بل يجب عليه أن ينقلها إلى أعماله ويحولها إلى حياته ليتبين أن الحياة الباطنية هى حق وصدق.

هـــذا هو التعليل العقلى لأن يتثقف الانسان ويخلق فى نفسه أخلاقا عالية وتصورات روحانية قبل أن ينعم عليه بالأنوار الروحانية. وبناء على ذلك ترى كل الديانات التى تفرعت من أصل آروى وظلت تحـافظ على تدريباته السرية حتى حين وضعت درسا قاسا، عنيفا لتربية الأخـلاق ونظـاما شديد الصلابة، يابسا لتدريب النفس لكل من أراد أن يفلح فى ذلك بما يستحق الذكر. وعدة ديانات قررت وحتمت قيام أنواع التقاليد، والطقوس الدينية، والحفلات الشرعية، والصيام والسهر، والزهاوة، والخشونة، والانابة، والـكفارة، ليستعين بها من آمن حديثا، فيقضى بها على كسله وقعوده، مراجعا على رغباته وأمانيه، مراقبا على شهواته، آمرا على أفكاره وعواطفه، معبدا نزعاته الدنسة، وعندئذ ينكشف الغطاء البشرى الخـارجى ويبرز الانسان الحقيق ويتجلى جمال الباطن زاهيا. هذه هى غاية ثقافة الأخلاق ونهايتها.

والباعث الثانى لأن نكون فى أعمالنا أخلاقيين، هو وحدة النفس التى أضاءت إيانا فنحن منها كالأشعة ومثل الأجزاء، فحبى جارى، حبى إياى نفسى، لأنه ليست ما بين جارى وشخصى إلا نفسا واحدة، ولست بضـار غـيرى أو جارح سواى حينما أضر أخى أو أجرحه، ولا نغش نزيلا إذا فعلنا ولـكنا غششنا إيانا فان النفس واحدة. إن الاتجاهات الأخلاقية وضدها تعمل وتعاكس العمل فيما بينها. وهذا هو الأساس الذى يعلّمنا أن نخـدم الناس ولم نزل نعمل صالحـا مخلصين لا نحتفل بما يعود ولا نبالى بما يتعاقب.

وكيف ما كان إذا فكرنا فى استقامة الشعور الانسانى وكليته بأجمعه نظرا إلى ارتقائه النهائى، وجدناه لا يفارق العنصر الذهنى عن العنصر الأخلاقى قطعيا مثل ما لا ينفصل الجوهر العقلى عن الجوهر الباطنى. الذكاء والعقل يتحولان إلى الاحتيال الشرعى إن لم يشجعا ويساعدا من القوى الأخلاقية. والعارف الروحانى الصوفى إن أمكن ولم يتصف بالأخلاق، مخلوق مخيف بشع، ولطخة سوداء، على نقاوة الارتقاء الروحانى الانسانى، وكما أن علم الأخلاق لكونه استدلاليا، يجب أن يتصل بالعقل اتصالا شديدا، كذلك يلتزم أن يتوجه نحو الروحانية ليبلغ الكمال وينتهى أقصى الغاية. والاتجاه الروحانى هى الغاية الوحيدة من الحياة الانسانية. وقصارى القول إن ما وراء الطبعيات، والأخلاقيات، وما وراء العقليات كلها متضامنة متصلة لا تنفك واحدة عن الأخرى نظرا إلى الارتقاء الروحانى الانسانى كما لا ينفصل العقل عن العواطف والأهواء نظرا إلى الارتقاء النَفسى الانسانى[1]. إن الآداب الحسنة والتقاليد المحمودة، مطلوبة مع العلم سواء بسواء.

الذى لا يدرك ولا يفهم، والذى هو مغفل دائماً ودنس، ليس ببالغ مرماه بل يتيه فى تناسخ الارواح. والذى يشعر ويعلم، والذى مكترث دائما ونقى، يفوز بمرامه — ولا يخلق ثانيا أبدا (كتها ٨ - ٧ - ٣).

الذى لم ينته من السيئات، لن يصل إلى الله بعلمه وعقله (كتها ٢٤ - ٢).

ومهما كان فالعلاقة بين العلم وسوء الأخلاق تنتهى بنا إلى فكر مستقيم، يقضى بأن العلم فوق الخير والشر كليهما، وأن العلم يسمو بصاحبه إلى ذروة لا تصل إليها الامتيازات الأخلاقية بفاعليتها وتاثيرها. فلا يزعجه كرب الافتكار أبدا فى «لما ذا لم أعمل صالحا؟» و «لما ذا اقترفت ذنبا؟» فالذى عرف ذلك أنقذ نفسه من هذين الهمّين الذين لا يغلبان إياه بل الأمر بالعكس تماما، ولا يتأثر

1. Constructive Survey of Upanishad Philosophy.

بما فعل أو بما لم يفعل (Bradh 4. 9. 22) .

ولما شاهد الصوفى صافى الفواد من ينابيع «براهمه» صانعا متألقا، وملكا متلالئا وفردا لامعا، انتفض وقـذف بالخير والشر لعرفانه، ووصل إلى الذات الالهية فائقا نقيا (Mund. 3. 1. 3) .

يعرف العلماء أن داعية التحول من المجـاز إلى الحقيقة تتفرع على أن الخير والشر يقومان على أساس العلم الناقص، ولا يثبتان أمام العلم الكامل.

فهاتيك المزيات والفروق ليست إلا قشرة لفظية، ولو لم يكن بيننا لسان بمنطقه لما وجدنا صوابا ولا خطأ، لا صدقا ولا كذبا، لا حسنة ولا سيئة، لا مرغوبا ولا مكروها، فالمنطق هو الذى علمنا هذه الصفات والاعتبارات (Chand 7-2. 1) .

العالم الحقيقى عالم «برهما» يدخله علماء الحق والصدق، وليس هنا فرح ولا كدر لانهما يُعتبران عند العمل والاختبار ولا يعترف بوجودهما النظر، وبالطبع ذلك العالم مجرد من الفروق الأخلاقية، فلا يغشاه ليل ولا يتجلى له نهار. لا تلحقه الـكهولة ولا تدركه الموت. لا يصيبه هم ولا ياخذ به الحزن. فلا حسنة هناك ولا سيئة. ذلك العالم، عالم برهما المطلق من العصيان والعدوان، فتعود السيئات كلها أدراجها ويدخله الانسان خالدا فيه لا يرى شمسا ولا زمهريرا (Chand 8. 4. 1-2).

إن «أپنيشد» كلها تصرخ وتأمر بكل قوة أن الذى لم ينته عن العصيان والآثام لا يصل إلى باطنه أبدا. وما دام الانسان يعصى، وياتى بالمنكرات، ويتبع سبيل الغى مغرما بها يجد باطنه مغشى بالسحاب الثقال لا يستطيع له كشفا ولا اختراقا.

يمكن أن يكون المرء ضعيفا خاطئا، ويمكن أن يستمر بزلاته وعثراته، ولـكن ليعدها زلة وعثرة قبل أن يقال عنه إنه اتقى المآثم والشرور.

أقدم شهادة على المدنية الهندية

ترجمة مقال

الدكتور رادها كمار موكرجى أستاذ التاريخ فى جامعة لكناؤ

إن أقدم شهادة كتابية على وجود العلاقات التجارية والثقافية بين الهند والشرق الأوسط توجد فى كتاب سنسكرتية يسمى بـ "Baveru Jataka Rhys Dairds"، يرجع عهد تأليفه إلى القرن السادس والخامس قبل الميلاد.

أما أهمية هذا الكتاب «بويرو جتاكا» فيقول الاستاذ بيلر (Buhler):

«إن الكتاب الشهير «بويرو جتاكا» الذى لفت إليه الأنظار الاستاذ مينف (Minaef) قبل غيره، ليخبرنا بأن التجار الهندوس كانوا يذهبون بالطواويس إلى بويرو. وبويرو هذه هى بابل بالتحقيق. فنعلم من الكتاب أن قوم «بنيا» (Bania) — وهم طبقة التجار — من الهند الغربية، كانوا يترددون إلى سواحل الخليج الفارسى وأنهاره فى القرن الخامس. بل فى القرن السادس قبل الميلاد. ولعل عهد هذه التجارة يمتد إلى عصر أقدم مما ذكر بكثير، لأن الكتاب يذكر أسفارا إلى أقطار بعيدة جدا وأخطارا مرعبة صادفها التجار فى البحار النائية، ويسجل أسماء الموانى الهندية الغربية العتيقة كـ«سورپركا» (سوپارا) و«بهاروتچا» (بروچ).

وقد أيدت الشواهد الكتابية، الكتاباتُ المنقوشة العتيقة على الأحجار والصخور. وهى الكتابات الاوتانية والميتانية التى كشفت عنها البعثة الألمانية سنة ١٩٠٧ م فى «بوغازكوئى» بآسيا الصغرى.

قال الأستاذ جاكوبى (Jacobi) إن هذه الكتابات «لتلق ضوءا جديدا على قدم المدنية الهندية. وقد كانوا يؤرخون الحوادث الهندية التاريخية بوفاة بوذا المعروفة العهد، ولكن هذه الكتابات تذهب بنا إلى زمن أبعد من ذلك، إلى

ألف سنة قبل بوذا، فينبغى الآن أن تؤرخ حوادث الهند بتاريخ هذه الكتابات».

هذه الكتابات قديمة جدا يرجع عهدها إلى ١٫٤٠٠ سنة قبل الميلاد إذ هى تحتوى على معاهدات عقدت بين ملكين عاشا ١٫٤٠٠ قبل الميلاد، وهما: سُبى لوليا ما (Subbiluliama) ملك الحيثيين (Hittites) ومتى يوازا (Mattiuaza) ملك ميتانى (Mitani) فى العراق الشمالية. وقد ذكرت فى الكتابات الآلهة الميتانية. وهى تقرأ بلا نزاع هكذا: «مِترا» (Mitra) و «ورونا» (Varuna) و «إندرا» (Indra) و «نساتياس» (Nasatyas) أو «أسوويوس» (Asvius).

وقد قال الأستاذ جاكوبى «إن هذه الآلهة الخمسة المذكورة فى الكتابات ليست أنها مذكورة فى «رگ‌ويدا» (Rig-Veda) فحسب، بل هى ذكرت بهذا الترتيب نفسه الذى نراه فى الكتابات. وهذا يثبت بجلاء أن ملوك العراق الشمالية فى القرن الرابع عشر ق. م. أو قبله كانوا يعبدون الآلهة الويدية. والقبائل التى جاءت بعبادة هذه الآلهة — ولعلها جاءت من إيران الشرقية — لا بد من أنها كانت تعبدها فى موطنها الحقيق فى القرن السادس عشر قبل الميلاد أو نحوه. وقد كانت المدنية الويدية إذ ذاك مزدهرة. ومن هذا نعلم أن المدنية الويدية أقدم بكثير مما قدروه حتى الآن»[١].

ولم يقبل بعض العلماء قول «جكوبى» هذا فى شأن الآلهة المذكورة فى تلك الكتابات، فقال الأستاذان ماير (Myer) و أولدنبرگ (Oldenberg) قد تكون هذه الآلهة، آلهة إيرانية، عبدها الآريون قبل انقسامهم إلى الهنود والايرانيين. وقال أولدنبرگ إن الالهين المقرونيين: «مِترا ـ ورونا» هما «أهوارا ـ مترا (Ahura-Mitra) المذكورين فى «أويستا» (Avesta) — كتاب الزردشتيين الفرس. والاله إندرا يعرف فى أويستا كـ «وِريتهراجن» (Verethrajan). أما نساتياس

[١] J. R. A. S., 1909, p. 273.

فهو «ناؤنهائى تهيا» (Naonhaithya) فى أويستا.

وقد دحض جكوبى هذه الأقوال بدلائل قوية. ولفهم المسئلة حق الفهم، ينبغى الرجوع إلى نص الكتابات العراقية، وهو كما يلى فى الحروف الأفرنجية:

"Ilani-Mi-it-ra-as-si-it-ilami Uru-ue-na-as-si-it (Variant A-ru-na-as-si-il) ilu In-dar (Variant In-da-ra) Ilanni Na-sa-a (t-ti-ia-a) n-na (Variant Na-s [a]-at-ti-ia-av-na)"

فهنا كلمة «إيلو» (ilu) معناها فى اللغة البابلية إله و «إيلانى» (Ilani) جمعها، أى آلهة. ويقول جاكوبى إن الاله «وَرونا» لم يذكر قط فى الوثائق الايرانية. ويذكر الاله «مِتهرا» فى «أويستا» مع إله آخر لا نعرف من شخصيته شيئا. وإله الفتح الحربى عند الايرانيين، وهو «ويريتهرايان» (Verethrayan) لا شك أنه يطابق الاله الهندى «وريتراهاو» (Vritrahau)، ولكن جاء هذا الاسم فى «رگ‌ويدا» كنعت لـ «إندرا» بينما «وريتهراجاؤ» فى أويستا، إله بذاته، وإندرا عفريت. وفوق هذا تذكر الكتابات الميتانية «إندرا» كاله، ولا تذكر «وريتراهاو» مطلقا. ثم إن «أويستا» لا يعرف إلا «ناؤنهائى تهيا» الواحد، وهو عفريت عنده، ولم يذكر فيه «نساتياس» أو «أسوويوس» كالهين مقرونين، كما يذكران فى «رگ‌ويدا» دائما. والكتابة الميتانية كذلك تذكر الكلمة فى صيغة الجمع، لا فى صيغة الواحد، فتقول «إيلانى» أى الآلهة، وإنما جاءت كذلك لأن صيغة التثنية لم توجد فى اللغة البابلية. فبهذه الدلائل استدل جاكوبى، وقال إن هذه الآلهة الميتانية لا يمكن أن تكون إيرانية، بل هى الآلهة الويدية بلا ريب.

وقد قيل إن هذه الآلهة قد تكون إيرانية، لأن أسماء الملوك الميتانيين التى جاءت فى الكتابة، تشبه لواحقها كلواحق الأسماء الايرانية. ولكن الأستاذ سائى (Sayee) أكبر حجة فى الموضوع، قد رفض هذا الزعم قائلا بأن هذه

اللواحق معروفة فى اللغات الميتانية والحيثية أيضا[1].

وقد قال جاكوبى مستندا إلى الكتابات الميتانية هذه، إن تقدير العصر الذى كانت القبائل الآرية مجتمعة، متأخرا عن ١,٤٠٠ ق.م. يجعل «رِگ ويدا» حديث العهد جدا. وهذا غير معقول، إذ تحتاج التطورات التالية الذكر إلى أزمان غير قليلة:

١ - تقسيم لغة الآريين إلى لغتين متمايزتين: السنسكرتية والايرانية.

٢ - توغل الآريين الهنود فى الهند واستقرارهم فى الجزء الغربى منها على الأقل.

٣ - تطور الثقافة الويدية.

٤ - إرتقاء الشعر الويدى حتى بلوغه إلى ما نراه فى «رِگ ويدا».

هذه التطورات تحتاج إلى زمن لا يقل عن خمسمائة سنة. وعلى ذلك لا يصح بحال تقدير العصر الويدى بألف سنة قبل الميلاد، لما هو معلوم من التاريخ الهندى والمدنية الهندية قبل العصر البوذى.

فان كانت الآلهة الويدية تعبد فى العراق قبل ١,٤٠٠ ق.م.، فلا يبعد أن الجاليات الهندية وجدت فى تلك البلاد بذلك العصر، وإن كانت الثقافة الويدية قد وصلت بهذه الآلهة إلى تلك الاقطار النائية، فلا بد من أن عبادة هذه الآلهة قد رسخت فى موطنها الأصلى قبل ذلك العصر بكثير، عصر ١,٤٠٠ ق.م.

---

1. J. R. A. S., 1910 pp. 457—459.

العلاقات الثقافية بين الهند والشرق الأوسط

ترجمة مقال

الأستاذ وى، ايس، اگروالا

اللغة السنسكرتية خير دليل على العلاقات الثقافية التى وجدت قديما بين الهند والبلاد السامية — العراق والشرق الأوسط، فهذه اللغة حفظت كلمات، لا ريب أنها دخيلة، تسربت إليها من البلاد الأجنبية. وقد أثبتت حفريات «بوغازكوئى» (Boghaz Kui) عدا ما كشفت عن هجرة القبائل الآرية فى الأزمان الغارقة فى القدم، أن الآلهة الويدية، إندرا (Indra) ومِترا (Mitra) وورونا (Varuna) ونساتيا (Nasatya) كان يعبدها الشعب الميتانى (Mitanni) كذلك، وهو الذى كان يحكم فى آسيا الصغرى قبل الميلاد بـ ١٫٤٠٠ سنة.

وليس هذا فحسب، بل أثبتت المكتشفات فى وادى السند، وفى ار (Ur) ولاگش (Lagash) وغيرها من الأماكن فى العراق بأن عهد العلاقات الثقافية بين الهند وجيرانها فى الغرب أقدم بكثير مما ذكر آنفا، يمتد إلى ثلاث آلاف ق. م.

ونحن نكتفى هنا بدلالة اللغة السنسكرتية على هذه العلاقات، فنقول:

يوجد عدد من الألفاظ الأجنبية السامية فى رقية ضد سم الثعبان ذكرت فى فى «أتهروا ويدا»[1] (Atharva Veda) قال عنها العالم الكبير لوكمانيا تيلك بأنها ألفاظ كلدانية. فمثلا كلمة «تائيمتا» (Taimata) فى «أتهروا ويدا» أصلها فى الكلدانية «تائيمة»[2] (Taimata) أو «تائيمتو» وهو اسم لتنين البحر العظيم «تمتو» (Tamtu)

---

1. V. 13.

٢ — ولعلها اصل «التميمة» العربية.

وهو أصل الكلمة العبرية «تيهوم» תְּהוֹם (Tehom) المذكورة فى كتاب التخليق من التوراة، معناها العميق أو المياه. وأسطورة التخليق البابلية تمثل النضال العالمى بين «بعل مردوك» و«تائيمة». وتقول هذه الأسطورة البابلية أن «أپسو» (Apsu) و«تائيمة» وجدتا حتى قبل خلق السماوات. و «أپسو» كذلك كلمة ويدية جاءت مركبة «اپسوكشيت» (Apsu-Kashit) وهى فى البابلية بمعنى البحر[1].

وكلمة «يوروگولا» (Urugula) فى «أتهروا ويدا» تماثلها فى اللغة البابلية كلمة «گولا» (Gula) وهى اسم حليلة الاله البابلى الأكبر «مردوك».

وردت فى «أتهروا ويدا» كلمتا «ألى جى» (Aligi) و «وى لا جى» (Vilagi) وهما اسمان لثعبانين، قال لوكانيا تيلك إنهما كلمتان من اللغة الأكادية القديمة. ونحن لم نهتد إلى أصل «ألى جى» وأما كلمة «وى لا جى» فلعل أصلها «بى لى جى» (Biligi) وهو إله عتيق فى الأساطير أشورية.

وفى «أتهروا ويدا» كلمة هامة أخرى، وهى «تبووا» (Tabuva) اشتقت من «تبو» (Tabu) لعل معناها كفارة إثم. وقيل فى «أتهروا ويدا» إن السم يبطل عمله برقية «تبو» ولا شك إن أصل الكلمة السنسكرتية «تبووا» أو «تبو» هو الكلمة السامية الشهيرة «التوبة». وهى مذكورة فى القران كذلك.

هيلاوا — النعرة الأشورية فى الحروب: نجد فى كتاب «ستاپاتها برهمانا»[2] (Satapatha Brahmana) كلمة «هيلاوو» (Helauo) وكذلك تكتب «هائى لو» (Hailo) وقد تخبط الباحثون فى أصلها السنسكرتية خبط العشواء، لأنهم لم يفطنوا إلى أن أصلها سامى. كان الاسم العام للاله الأكبر عند البابلين والأشوريين «إيلُّو» (Illu) ومن هذا اشتقوا اسم بابل (باب إيلُّو) معناه باب الاله، واسم

1. Camb Ancient His., Vol. 111, p. 234.
2. 111, 2, 1, 24.

أريبلا (ارب اِيلّو) معناه مدينة الآلهـة الأربعة. وذلك لأنه وجـد فى المدينة معبد للآلهة الأربعة. وكان الاسم الأول لبابل «تين - تِر - كى» (Tin-ter-ki) أى مكان الحياة، غيره الساميون فجعلوه «باب اِيلّو». واسم الاله «ايلو» هذا شائع فى اللغات السامية بتغير طفيف، فهو «إيـل» و «إلوها» فى العبرية، و «إيلو» فى البابلية، و «إيـل» فى الفينيقية، و «إيلو» فى الأكادية، و «إلاهـا» فى الأرامية و «الله» فى العربية. وقـد قال علماء اللغة السنسكرتية إن كلمة «هيلاوو» الواردة فى الكتاب السنسكرتى المذكور آنفا، محرفـة من الكلمة السنسكرتيـة «هى-أراوو» (He-arauo) معناها «أيهـا الأعـداء» وعلى كل حال فوجود الكلـمة فى اللغتين: السنسكرتية والأشورية لمعنين متعارضين، لدليـل على ما كان من النضال بين الآريين والساميين.

زيكورُت: كان البابليون القدماء يبنون أضرحة ضخمة بشرف مصغرة، اشهرت باسم «زيكورت» (Zigurut). ونحن نجد فى الملحمة السنسكرتية الشهيرة «مهابهارتا واناپارا»[1] إشارة إلى عبادة «إيدوكاس» (Edukas) يقبل عليها الناس فى العصر المتأخر المملوء بالشر «كل جُگ» (Kaliyuga) فتحل هـذه الأضرحـة محـل معابد الآلهة. وقـد ظهر عنـد تصحيح «مهابهارتا» أنه وقع خطأ فى الكتابة، فكلمة «ايدوكاس» تصحيف لكلمة «جَلوكا» (Jaluka) أو «جروكا» (Jaruka). وهذه الكلمة لا وجود لها فى اللغة السنسكرتية. بل هى تحريف للكلمة البابلية «زيكورُت» وهى أصل الكلمة العربية «الزيارة». وقـد أجمع علمـاء السنسكرتية أن كلمة «إيدوكاس» كلمة سنسكرتية ترادف كلمة «جلوكا» وهى اسم لكل بناية حفظت فيها عظام الأموات.

كرشاپانا: كانت السكة الفضية أو النحاسية الدارجـة فى القرن الخامس

1. 190. 65, 67.

والسادس قبل الميلاد ، تسمى بـ «كرشاپانا» (Karshapana). وقد وردت فى كتاب «أرتهاشاستراً» (Arthasastra) الكلمة السنسكرتية «پانا» عوضا من «كرشاپانا» والجزء الأول من الكلمة ، وهو «كرشا» أصله «كرشو» (Karshu)[1] فى اللغة الأشورية معناه السكة. ومنه الكلمة الانكليزية «كيش» (Cash)). وقد انتقلت هذه الكلمة الأشورية إلى الهند من طريق إيران التى كانت سوقا عظيمة للتجارة.

جَبَلا : الكلمة السنسكرتية «جَبَلا» (Jabala) التى ذكرها اللغوى الاشهر. پانينى[2]، معناها قرن الكبش. أصلها عبرى، وهى كلمة «يوبل» (יוֹבֵל) معناها الكبش وقرن الكبش. ولما كانت النواقيس من قرون الكبش ينفخ فيها فى الاحتفالات ، سميت الحفلة بـ «يوبل» (Jubilee).

هائى ليهى لا : لم ترد «هائى ليهى لا» (Hailihila) فى الآداب السنسكرتية إلا عند «پانينى» عند ذكره «جَبَلا». ولذلك خلت القواميس السنسكرتية من معناها، وإن كانت ذكرتها كلها، لان «پانينى» يذكرها. وهى بلا ريب كلمة سامية حرفت فى السنسكرتية، فانا نجد فى اللغة العربية «هلَّلَ تهليلا» وكذلك «الهلهَلُ» معناه السم. وهو فى العبرية بمعنى السم والاضطراب والنفوذ (הִלְהוֹל) وبمعنى الارتعاش (הַלְחָלָה) . وقد قال الدكتور ستين گاس[3] إن الكلمة العربية ، الهلهل ماخوذة من الكلمة السنسكرتية المذكورة، وهذا ليس بصحيح ، لأن الكلمة لا أصل لها فى اللغة السنسكرتية.

كَنتها : ذكر «پانينى» كلمة «كَنتها» (Kantha) فى مؤلفه كاصطلاح جغرافى. وقد أخطأ الذين شرحوا الكلمة بقولهم إنها ثوب مهلهل ، إذ أنها ليست بسنسكرتية. بل مأخوذة من لغة «ساكا» (Saka) معناها ، المدينة. وقد تركت هجرة شعب

---

1. ولعله أصل القرش ، السكة الدارجة فى البلاد العربية الآن.
2. VI. 2. 38.
3. Persian-English Dictionary, p. 1506.

«ساكا» فى القديم عددا من الأسماء المركبة، جزءها الأخير «كنتها». وقد وجدت ولا تزال توجد بلدان بآسيا الوسطى تسمى بأسماء تشتمل على هذه الكلمة ك«سمركند» و«چمكند» و«تاشكنت» و«كوهكند» و«ياركند».

استاوراكا: ألف الكاتب الكبير «باناّبهتا» سيرة ولى نعمته، الملك هرشا (Harsha) فى أوائل القرن السابع الميلادى، يذكر فيها كلمة «استاوراكا» (Stavaraka) مرتين، ويقول إنها اسم قماش مرصع باللآلى اللامعة، يفصل منه جلباب الملك. واكتفت القواميس السنسكرتية عند ذكرها الكلمة بقولها «نوع من القماش» ولها العذر فى ذلك، لأن الكلمة ليست سنسكرتية، بل انتقلت إليها من اللغة البهلوية فى العصر الساسانى (القرن السادس والسابع الميلادى). وقد جاءت كلمة «استبرق» فى القرآن المجيد، واتفقت كلمة اللغويين على أنها تسربت إلى اللغة العربية من البهلوية الفارسية[1]. وهى اسم لقماش حريرى غال كان ينسج فى بلاد فارس أيام مجدها فى العصر الساسانى، تستورده البلاد العربية فى الغرب والهند فى الشرق. وورود الكلمة فى القرآن وفى سيرة الملك «هرشا» فى عصر واحد تقريبا (أوائل القرن السابع الميلادى) لدليل على شهرة القماش التجارية شرقا وغربا.

پنگا: وكذلك كلمة «پنگا» (Pinga) استدانتها اللغة السنسكرتية من آسيا الوسطى، فقد ذكرت فى الوثائق الخروشتية التى اكتشفت فى «نيا» (Niya) بلدة عتيقة فى تركستان الصينية، كلمة «پريگها» (Pregha) وهى أصل كلمة «پنگا» فى السنسكرتية (تنطق كذلك «پرينگا» (Pringa)). وهى اسم لقماش حريرى ثمين اشتهر فى العصر القديم. وهذه الكلمة وجدت فى عدد من اللغات الايرانية، ومنها انتقلت إلى الآرامية والعربية كذلك[2]. وقد بقيت الكلمة إلى اليوم فى اللغة

1. A. Jeffery, the Foreign Vocabulary of the Quran, pp. 58-59.
2. Henning, Transactions of the Philological Society, 1945, p. 151.

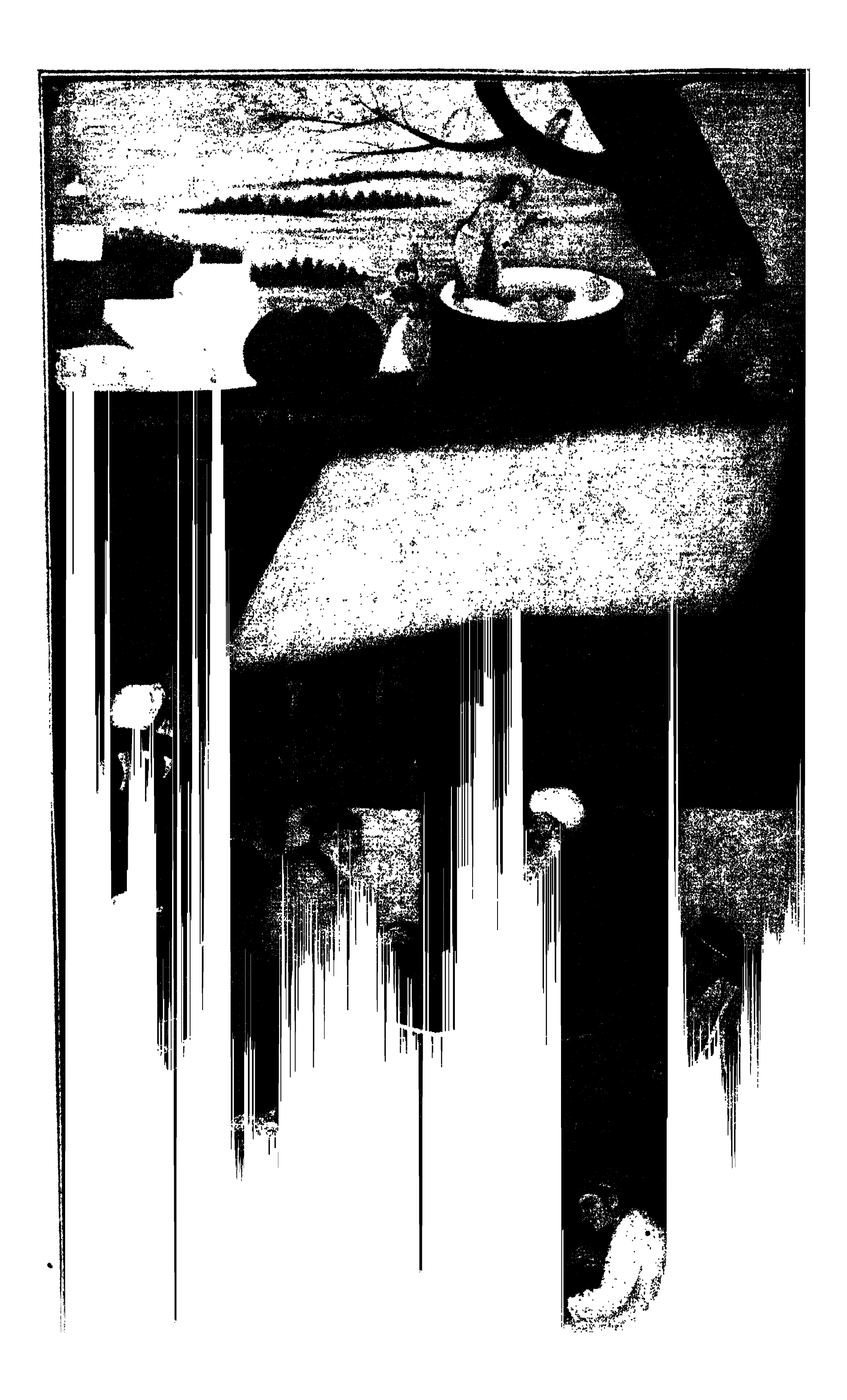
البنجابية بتغيير طفيف طرأ على شكلها، وهى كلمة «پرندا» (Paranda) اسم لرباط حريرى، تربط به النساء شعر الرأس.

فترى مما مر أن الهند، العتيقة كانت لها علاقات ثقافية وثيقة مع جيرانها فى الغرب والشرق والشمال. ووجود مثل هذه الكلمات الدخيلة فى السنسكرتية لا يزال يذكرنا بتلك العلاقات السعيدة.

الرسم الهندى فى العصور الوسطى

نشرنا فى العدد الماضى من « ثقافة الهند » بعض النماذج لفن الرسم الهندى فى العصر التيمورى بالهند ، وننشر مع هذا العدد نموذجا آخر ، له أهمية تاريخية خصوصية .

اشتهر فى عهد الامبراطور جهانگير وابنه الامبراطور شاه جهان الصوفى الناسك الشيخ محمد عبد الله الملقب بـ «ميان مير». كان يقيم فى لاهور وبها قبره، ويحتفل بمولده هناك سنويا. وقد سجل الرسام بريشته جلسة الشيخ. وقد حضر إليه بتواضع الامبراطور شاه جهان مع ابنيه: داراشكوه وشجاع. ترى الشيخ جالسا خارج تكيته فى فسحة. وبعض الكتب ملقاة على الفراش. والامبراطور شاه جهان جالس أمام الشيخ بأدب، لا يرفع طرفه، وكذلك جلس الأميران على بعد منهما بتأدب. والامبراطور لا يرتدى خلعته الملكية بل ارتدى عباءة عادية.



أعيان الهند فى القرن الرابع والخامس والسادس

للعلامة الشريف المرحوم مولانا عبد الحى

القرن الرابع

﴿ إبراهيم بن محمد الديبلى ﴾

الشيخ إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن عبد الله الديبلى السندى العالم المحدث ، ذكره السمعانى فى الأنساب ، والحموى فى معجم البلدان ، قال السمعانى يروى عن موسى بن هارون ومحمد بن على الصائغ الكبير وغيرهما .

﴿ أحمد بن عبد الله الديبلى ﴾

الشيخ أحمد بن عبد الله بن سعيد أبو العباس الديبلى من الغرباء الرحالة المتقدمين فى طلب العلم ، ومن الزهاد الفقراء العباد ، سكن نيسابور أيام أبى بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة ، وهو خانقاه الحسن بن يعقوب الحدادى ، تزوج فى المدينة الداخلة وولد له وكان البيت فى الخانقاه برسمه ، ويأوى إلى أهله فى المد[illegible] بعد أن يصلى الصلوات فى المسجد الجامع ، وكان يلبس الصوف وربما [illegible]افا . سمع بالبصرة أبا خليفة القاضى ، وببغداد جعفر بن محمد الفريابى ، وبمكة [illegible] محمد الجندى ، ومحمد بن إبراهيم الديبلى ، وبمصر على بن عبد الرحمن ، ومحمد بن زيان ، وبدمشق أبا الحسن أحمد بن عمير بن جوصا ، وببيروت أبا عبد الرحمن مكحولا ، وبحران أبا عروبة الحسين بن أبى معشر ، وبتستر أحمد بن زهير التسترى ، وبعسكر مكرم عبدان بن أحمد الحافظ ، وبنيسابور أبا بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة وأقرانهم . سمع منه الحاكم أبو عبد الله الحافظ ، وقال توفى

بنيسابور فى رجب سنة ثلاث وأربعين وثلثمائة ودفن فى مقبرة الحيرة كما فى الأنساب للسمعانى .

﴿ أحمد بن محمد المنصورى ﴾

أبو العباس أحمد بن محمد صالح المنصورى السندى كان قاضى المنصورة، له تصانيف فى مذهب داود الأصفهانى، سمع الأثرم وطبقته وروى عنه الحاكم أبو عبد الله الحافظ كما فى المعجم، وقد أدركه المقدسى بالمنصورة، وقال فى كتابه « أحسن التقاسيم » ، رأيت القاضى أبا العباس المنصورى داوديا إماما فى مذهبه، وله تدريس وتصانيف، قد صنف كتبا عديدة حسنة — انتهى .

وقال محمد بن إسحاق النديم فى كتابه « الفهرست » إنه كان على مذهب من أفاضل الدواديين. وله كتب جليلة حسنة كبار منها: كتاب المصباح كبير ، وكتاب الهادى ، وكتاب النير — انتهى. وذكره السمعانى فى الأنساب ولم يزد على ما ذكر شيئا .

﴿ خلف بن محمد الديبلى ﴾

الشيخ خلف بن محمد الموازينى الديبلى نزيل بغداد ، ذكره السمعانى فى الأنساب ، قال إنه نزل بغداد وحدث بها عن على بن موسى الديبلى ، روى عنه أبو الحسن أحمد بن محمد بن عمران ابن الجندى — انتهى .

﴿ شعيب بن محمد الديبلى ﴾

أبو القاسم شعيب بن محمد بن أحمد بن شعيب بن بزيع بن سوار الديبلى المعروف بابن أبى قطعان الديبلى ، ذكره السمعانى فى الأنساب ، قال إنه قدم مصر وحدث بها. قال أبو سعيد بن يونس كتبت عنه — انتهى .

《 أبو محمد عبـــد الله المنصورى 》

أبو محمد عبد الله بن جعفر بن مرة المنصورى المقرى كان أسود . سمع الحسن ابن مكرم وأقرانه ، روى عنه الحاكم أيضا كما فى الأنساب للسمعانى .

《 على بن موسى الديبلى 》

على بن موسى الديبلى العالم المحدث ، روى عنه خلف بن محمد الموازينى الديبلى كما فى الأنساب .

《 عمر بن عبد الله الهبارى 》

عمر بن عبد الله بن عمر بن عبد العزيز الهبارى أبو المنذر القرشى السندى كان من ولاة السند . استقل بالملك بعد والده ، أدركه المسعودى سنة ٣٠٣ بالمنصورة ، وله ولدان : محمد وعلى ، ووزيره زياد . وله ثمانون فيلة مقاتلة وثلاثمائة ألف قرية تحت سلطته وقاعدة مملكته المنصورة .

قال المسعودى فى مروج الذهب كان دخولى إلى بلاد المنصورة فى هـــذا الوقت (أى بعد الثلاثمائة) والملك عليها أبو المنذر عمر بن عبد الله ، ورأيت بها وزيره زيادا ، وابنيه محمدا وعليا ، ورأيت بها رجلا سيدا من العرب وملكا من ملوكهم وهو المعروف بحمزة وبها خلق من ولد على بن أبى طالب رضى الله عنه ، ثم من ولد عمر بن علـى وولد محمـد بن عـلى ، وبين ملوك المنصـورة وبين أبى الشوارب[1] القاضى قرابة ، ووصلة نصب . وذلك إن ملوك المنصورة الذين الملك فيهم فى وقتـنا هـذا من ولد هبار بن الأسود ويعرفون ببنى عمر بن عبـد العزيز القرشى وليس هو عمر بن عبد العزيز الأموى .

١ — الصواب ابن أبى الشوارب وهو أبو الحسن أحمد بن محمـد بن عبد الله بن عباس بن محمـد بن عبد الملك بن أبى الشوارب الأموى كان قاضى بغـداد تولى قضاءها من عهد المتوكل إلى زمن المقتدر استخلف بالنيابة عن جعفر بن عبد الواحد سنة ٣٤١ وتوفى سنة ٤١٧ عن ٨٨ سنة . وبنو أبى الشوارب بيت مشهور ببغداد وكان أكثرهم قضاة بعد أبى الحسن هذا كما فى دائرة المعارف .

وقال المسعودى وللملك المنصورة فيلة حربية، وهى ثمانون فيلا رسم كل فيل أن يكون حوله خمسمائة راجل، وإنه تحارب الوفا من الخيل، ورأيت له فيلين عظيمين كانا موصوفين عند ملوك السند والهند، لما كانا عليه من البأس والنجدة والاقدام على قتل الجيوش، كان اسم أحدهما «منعرفلس»، والآخر «حيدره»، ولمنعرفلس هذا أخبار عجيبة، وأفعال حسنة، وهى مشهورة فى تلك البلاد وغيرها، منها أنه مات بعض سواسه فمكث أياما لا يطعم ولا يشرب يبدى الحنين، ويظهر الأنين، كالرجل الحزين، ودموعه تجرى من عينيه لا تنقطع. ومنها أنه خرج ذات يوم من حائزة وهى دار الفيلة، وحيدرة وراءه وباقى الثمانين تبع لهما، فانتهى منعرفلس فى سيره إلى شارع قليل العرض من شوارع المنصورة، ففاجأ فى مسيره امرأة على حين غفلة، فلما بصرت به دهشت واستلقت على قفاها من الجزع وانكشفت عنها إطارها فى وسط الطريق. فلما رأى ذلك منعرفلس وقف بعرض الشارع، مستقبلا بجنبه الأيمن من وراءه من الفيلة، مانعا لهم من النفوذ من أجل المرأة، وأقبل يشير إليها بخرطومه بالقيام ويجمع عليها أثوابها ويستر منها ما بدا، إلى أن انتقلت المرأة وتزحزت عن الطريق بعد أن عاد إليها روحها، فاستقام الفيل فى طريقه واتبعه الفيلة — انتهى.

﴿ فتح بن عبد الله السندى ﴾

فتح بن عبد الله السندى أبو نصر الفقيه المتكلم، كان مولى لآل الحسن بن الحكم[1] ثم عتق وقرأ الفقه والكلام على أبى على محمد بن عبد الوهاب الثقفى، وروى عن الحسن بن سفيان وغيره.

وقال السمعانى فى الأنساب حدثنا أبو العلاء أحمد بن محمد بن الفضل من لفظه بأصبهان، أنا أبو الفضل محمد بن طاهر بن على المقدسى الحافظ، أنا أبو بكر

١ — فى الانساب «لآل الحكم».

أحمد بن على الأديب، أنا أبو عبد الله الحافظ، حدثنى عبد الله بن الحسين قال كنا يوما مع أبى نصر السندى وفينا كثرة حواليه، ونحن نمشى فى الطين فاستقبلنا شريف سكران قد وقع فى الطين فلما نظر إلينا شمه أبو نصر، وقال نافق يا عبد، أنا كما ترى، وأنت تمشى وخلفك هؤلاء، فقال له أبو نصر: أيها الشريف، تدرى لم هذا؟ لأنى متبع آثار جدك وأنت متبع آثار جدى — انتهى.

﴿ محمد بن إبراهيم الديبلى ﴾

أبو جعفر محمد بن إبراهيم بن عبد الله الديبلى ساكن مكة. ذكره الحموى فى معجم البلدان. والسمعانى فى الأنساب. قال السمعانى يروى كتاب التفسير لابن عيينة عن أبى عبد الله سعيد بن عبد الرحمن المخزومى، وكتاب البر والصلة لابن المبارك عن أبى عبد الله الحسين بن الحسن المروزى عنه، يروى عن عبد الحميد ابن صبيح أيضا. روى عنه أبو الحسن أحمد بن إبراهيم بن فراس المكى وأبو بكر محمد بن إبراهيم بن على ابن المقرى — انتهى.

﴿ محمد بن محمد الديبلى ﴾

أبو العباس محمد بن محمد بن عبد الله الوراق الديبلى الزاهد. ذكره السمعانى فى الانساب، قال وكان صالحا عالما سمع أبا خليفة الفضل بن الحباب الجمحى، وجعفر بن محمد بن الحسن الفريابى، وعبدان بن أحمد بن موسى العسكرى، ومحمد ابن عثمان بن أبى سويد البصرى وأقرانهم. سمع منه الحاكم أبو عبد الله الحافظ، وتوفى فى شهر رمضان سنة أربع وخمسين وثلثمائة. صلى عليه أبو عمرو بن نجيد.

﴿ المنبه بن الأسد القرشى ﴾

الأمير أبو اللباب المنبه بن الأسد القرشى السامى أحد ولاة السند كانت قاعدة ملكه ملتان. أدركه المسعودى سنة ٣٠٣، قال فى مروج الذهب إنه من ولد سامة

ابن لؤى بن غالب، وهو ذو جيوش ومنعة، وهو ثغر من ثغور المسلمين الكبار، وحول ثغر المسلمين الملتان من ضياعه وقراه عشرون ومائة ألف قرية مما يقع عليه الاحصاء والعد. وفيه على ما ذكرنا الصنم المعروف بالملتان يقصده السند والهند من أقاصى بلادهم بالنذور والأموال، والجواهر والعود، وأنواع الطيب. ويحج إليه الألوف من الناس. وأكثر أموال صاحب الملتان مما يحمل إلى هذا الصنم من العود القمارى الخالص الذى يبلغ ثمن الأوقية منه مائة دينار، وإذا ختم بالخاتم أثر فيه كما يؤثر فى الشمع، وغير ذلك من العجائب التى تحمل إليه. وإذا نزلت الملوك من الكفار على الملتان وعجز المسلمون عن حربهم هددوهم بكسر هذا الصنم وتعويره، فترحل الجيوش عنهم عند ذلك. وكان دخولى إلى بلاد الملتان بعد الثلاثمائة والملك بها أبو الدلهات (هكذا فى الأصل) المنبه بن أسد القرشى — انتهى.

القرن الخامس

أبو الفرج الروينى

العميد الأجل الكامل أبو الفرج بن مسعود الروينى[1] اللاهورى أحد الشعراء المفلقين. ذكره البدايونى فى المنتخب، قال إنه كان المرجع والمقصد فى الشعر. أخذ عنه مسعود بن سعد بن سلمان اللاهورى وخلق كثير. وكان عظيم المنزلة عند السلطان إبراهيم بن مسعود الغزنوى، له ديوان شعر بالفارسية — انتهى.

حسين الزنجانى

الفقيه الزاهد فخر الدين حسين الزنجانى اللاهورى، كان من المشايخ المشهورين فى العلم والطريقة، أخذ عن الشيخ أبى الفضل محمد بن الحسن الختلى، وصحبه مدة من الزمان، ثم قدم الهند وسكن بلاهور، ومات بها يوم وفد إليها الشيخ على ابن عثمان الهجويرى صاحب «كشف المحجوب» — كما فى «فوائد الفؤاد».

١ — كذا وفى «لباب الألباب» — الرونى.

﴿ داؤد بن نصير الملتانى ﴾

داؤد بن نصير بن حميد الملتانى أبو الفتح، وقيل أبو الفتوح، كان أمير الملتان. نقل عنه خبث اعتقاده، ونسب إلى الالحاد، وإنه قد دعا أهل ولايته إلى ما هو عليه، فأجابوه، فرأى محمود بن سبكتكين الغزنوى أن يجاهده، ويستنزله عما هو عليه، فسار نحوه، فرأى الأنهار التى فى طريقه كثيرة الزيادة عظيمة المد، فأرسل إلى «آنندپال» يطلب إليه أن يأذن له فى العبور ببلاده إلى الملتان فلم يجبه إلى ذلك، فابتدأ به قبل الملتان، وقال نجمع بين غزوتين، فدخل فى بلاده وجاسها، وأكثر القتل فيها والنهب لأموال أهلها، والاحراق لأبنيتها، ثم سار إلى ملتان، ولما سمع أبو الفتح بخبر إقباله عليه، علم عجزه عن الوقوف بين يديه والعصيان عليه، فنقل أمواله إلى سرانديب وأخلى الملتان فوصل محمود إليها ونازلها وفتحها عنوة وألزم أهلها عشرين ألف درهم كما فى «الكامل».

وفى «تاريخ فرشته» أن أبا الفتح لم يساعده فى غزوته إلى بهاطنه مع خبث اعتقاده، ولذلك خرج إليه محمود سنة ٣٩٦، وسلك طريقا غير طريق الملتان لئلا يشعر به أبو الفتح وهو أحس بذلك فحرض «آنندپال» على أن يسد طريقه، فقاتله محمود ثم سار إلى الملتان فتحصن أبو الفتح فى البلدة وصالحه بعد سبعة أيام على أن يبعث إليه كل سنة عشرين ألف دينار — انتهى.

﴿ على بن عثمان الهجويرى ﴾

الشيخ الامام العالم الفقيه الزاهد أبو الحسن على بن عثمان بن أبى على الجلابى (بضم الجيم وتشديد اللام وكسر الموحدة) الهجويرى الغزنوى ثم اللاهورى كان من الرجال المعروفين بالعلم والمعرفة، أخذ عن الشيخ أبى الفضل محمد بن الحسن الختلى، وصحبه مدة من الزمان، ثم ساح معظم المعمورة وحج، وزار، ولازم

الشيخ أبا العباس أحمد بن محمد الأشقانى، وأخذ عنه بعض العلوم، وأخذ عن الشيخ أبى القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيرى، والشيخ أبى سعيد بن أبى الخير المهنوى، وأبى على الفضل بن محمد الفارمدى، وخلق آخرين من العلماء والمحدثين، ولازمهم مدة ثم قدم الهند، وسكن بمدينة لاهور. ومن مصنفاته «كشف المحجوب» وهو من الكتب المعتبرة المشهورة عند أهل العلم والمعرفة. جمع فيه كثيرا من لطائف التصوف وحقائقه. ذكره الشيخ عبد الرحمن الجامى فى «نفحات الأنس»، وأثنى على علمه ومعرفته. مات لعشر بقين من ربيع الثانى سنة خمس وستين. وأربعمائة بمدينة لاهور فدفن بها. وقبره ظاهر مشهور يزار ويتبرك به.

القرن السادس

﴿ أحمد بن زين الملتانى ﴾

الشريف أحمد بن زين بن عمر بن عبد اللطيف الچشتى الملتانى كان من نسل إسمعيل بن جعفر بن محمد العلوى، ولد بأرض الهند وسار إلى بغداد وأخذ عن أساتذة الزوراء، وأدرك بها الشيخ شهاب الدين عمر بن محمد السهروردى وطبقته، وأخذ عنهم، ولقى الشيخ مودود الچشتى بقرية «چشت» عند رجوعه إلى الهند، ويذكر له كشوف وكرامات. مات سنة سبع وسبعين وخمسمائة وقبره بناحية ملتان كما فى «تاريخ الأولياء».

﴿ أحمد بن محمد التميمى المنصورى ﴾

أبو العباس أحمد بن محمد بن صالح التميمى المنصورى من أهل المنصورة ذكره السمعانى فى الأنساب، قال وأبو العباس أحمد بن محمد بن صالح التميمى القاضى المنصورى من أهل المنصورة، سكن العراق، وكان أظرف من رأيت من العلماء. سمع بفارس أبا العباس بن الأثرم، وبالبصرة أبا روق الهزانى — انتهى.

﴿ بختيار بن عبد الله الهندى ﴾

أبو الحسن بختيار بن عبد الله الهندى الصوفى الزاهد، ذكره السمعانى فى الأنساب، قال إنه عتيق محمد بن اسمعيل اليعقوبى القاضى من أهل بوشنج، شيخ صالح، سديد السيرة، سافر مع سيده إلى العراق والحجاز، وكور الاهواز، وسمع ببغداد أبا نصر محمدا، وأبا الفوارس طراد بن محمد بن على الزينبى، وأبا محمد رزق الله بن عبد الوهاب التميمى، وبالبصرة أبا على على بن أحمد بن على التسترى، وأبا القاسم عبد الملك بن على بن خلف بن شعبة الحافظ، وأبا يعلى أحمد بن محمد بن الحسن العبدى، وجماعة كثيرة من أهل الطبقة بأصفهان، وسائر بلاد الجبل، وخوزستان. سمعت منه بفوشنج وهراة. توفى سنة اثنتين أو ثلاث وأربعين وخمسمائة.

﴿ بختيار بن عبد الله الهندى ﴾

أبو محمد بختيار بن عبد الله الهندى الفصاد، ذكره السمعانى فى الأنساب قال إنه عتيق الامام والدى رحمه الله. سافر معه إلى العراق والحجاز، وسمعه الحديث الكثير، وكان عبدا صالحا، سمع ببغداد أبا محمد جعفر بن أحمد بن الحسين السراج، وأبا الفضل محمد بن عبد السلام بن أحمد الأنصارى، وأبا الحسين المبارك بن عبد الجبار الطيورى، وبهمذان أبا محمد عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن الدونى، وبأصفهان أبا الفتح محمد بن أحمد الحداد، وطبقتهم. وسمعت منه شيئا يسيرا. وتوفى بمرو فى صفر سنة إحدى وأربعين وخمسمائة.

﴿ حسين بن أحمد العلوى ﴾

السيد الشريف حسين بن أحمد بن حمزة بن عمر بن محمد بن محمد العلوى المكى ثم الهندى الهانسوى، المشهور بنعمة الله الولى. كان من نسل الامام على

الرضا العلوى على ما قيل. قدم الهند، وأمره شهاب الدين على سرية بعثها إلى قلعة هانسى سنة ثمان وثمانين وخمسمائة فاستشهد بها. وبنى على قبره بعض الأمراء مسجدا، وهذه كتابته «أمر ببناء هذا المسجد على بن اسفنديار فى عشر ذى الحجة سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة».

﴿ عبد الصمد بن عبد الرحمن اللاهورى ﴾

الشيخ أبو الفتوح عبد الصمد بن عبد الرحمن الأشعبي اللاهورى العالم المحدث، روى عن أبى الحسن على بن عمر بن الحكم اللاهورى، وعن غيره. روى عنه السمعانى بسمرقند، ذكره فى الأنساب.

﴿ على بن عمر اللاهورى ﴾

الشيخ أبو الحسن على بن عمر الحكم اللاهورى العالم المحدث. كان شيخا أديبا شاعرا كثيرا المحفوظ، مليح المحاورة، سمع أبا على المظفر بن إلياس بن سعيد السعيدى الحافظ. ذكره السمعانى فى الأنساب، وقال لم ألحقه. وروى لنا عنه أبو الفضل محمد بن ناصر السلامى الحافظ البغدادى، وأبو الفتوح عبد الصمد بن عبد الرحمن الأشعبي اللاهورى بسمرقند. وتوفى سنة تسع وعشرين وخمسمائة[١].

﴿ عمر بن إسحاق الواشى ﴾

الشيخ الامام أبو جعفر عمر بن إسحاق الواشى اللاهورى، أحد العلماء المشهورين فى عصره، كان شاعرا مجيد الشعر. ذكره نور الدين محمد العوفى فى كتابه «لباب الألباب».

﴿ عمرو بن سعيد اللاهورى ﴾

الشيخ عمرو بن سعيد اللاهورى، الفقيه المحدث، ذكره الحموى فى المعجم، قال

١ — فى الانساب: وتوفى سنة ٤٢٩.

أخذ عنه الحافظ أبو موسى المدينى محمد بن أبى بكر الأصفهانى المتوفى سنة إحدى وثمانين وخمسمائة.

﴿ السيد كمال الدين الترمذى ﴾

السيد الشريف كمال الدين بن عثمان بن أبى بكر بن عبد الله بن أبى طاهر بن زيد بن الحسين بن أحمد بن عمر بن يحيى بن الحسين ذى العبرة الحسينى العلوى الترمذى، أحد الرجال المشهورين. قدم الهند فى سنة ثمان وثمانين وخمسمائة، لعله فى ركاب السلطان شهاب الدين الغورى، وسكن بكيتل ومات بها. وله أعقاب كثيرة يسمون بالسادة الترمذية. قيل إنه مات سنة ستمائة.

﴿ محمد بن عبد الملك الجرجانى ﴾

الشيخ الامام خطير الدين محمد بن عبد الملك الجرجانى، أحد المشايخ المشهورين بمدينة لاهور. ذكره نور الدين محمد العوفى فى «لباب الألباب»، قال وكان غاية فى العلم والكمال والزهد لم يكن فى زمانه مثله فى ذلك.

﴿ محمد بن عثمان الجوزجانى ﴾

الشيخ الفاضل محمد بن عثمان بن إبراهيم بن عبد الخالق الجوزجانى، الامام سراج الدين بن منهاج الدين اللاهورى، العالم المبرز فى الفقه، والأصول، والعلوم العربية، ولد بلاهور، ونشأ بسمرقند. وأخذ عن أساتذة عصره، ثم تقرب إلى الملوك والأمراء. فولاه شهاب الدين الغورى قضاء العسكر بلاهور سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة. فاستقل به بضع سنين. وفى تسع وثمانين وخمسمائة استقدمه بهاء الدين سام بن محمد البامیانى إلى باميان، وولاه القضاء الأكبر، ووكله على المدرستين بها، وفوض إليه سائر المناصب الشرعية من الخطابة والاحتساب وغير ذلك. ذكره ولده عثمان بن محمد بن عثمان الجوزجانى فى كتابه «طبقات ناصرى».

وذكره نور الدين محمد العوفى فى كتابه «لباب الألباب»، وأثنى على فضله ونبالته.

قال محمد بن عبد الوهاب القزوينى فى تعليقاته على لباب الألباب إن تاج الدين حرب ملك سيستان بعثه سفيرا إلى الناصر لدين الله الخليفة العباسى إلى بغداد، ثم بعثه غياث الدين الغورى مرة ثانية، ولما رجع عن بغداد فى المرة الثانية ووصل إلى مكران فاجأه الموت وتوفى بها فى بضع وتسعين وخمسمائة.

﴿ محمود بن محمد اللاهورى ﴾

الشيخ محمود بن محمد بن خلف أبو القاسم اللاهورى، العالم الفقيه المحدث، نزيل إسفرائن، تفقه على أبى المظفر السمعانى، وسمع منه. كان يرجع إلى فهم وعقل. وسمع أبا الفتح عبد الرزاق بن حسان المنيعى، وأبا نصر محمد بن محمد الماهانى، وبنيسابور أبا بكر بن خلف الشيرازى، وببلخ أبا إسحاق إبراهيم بن عمر بن ابراهيم الاصبهانى، وباسفرائن أبا سهل أحمد بن إسمعيل بن بشر النهرجانى. كتب عنه أبو سعد باسفرائن سنة نيف وأربعين وخمسمائة. ذكره الحموى فى «معجم البلدان».

وقال السمعانى فى الأنساب إنه تفقه على جدى الامام أبى المظفر السمعانى، وسمع منه ومن غيره، سمعت منه شيئا يسيرا باسفرائن وكان قد سكنها. وتوفى فى حدود سنة أربعين وخمسمائة.

﴿ مخلص بن عبد الله الهندى ﴾

أبو الحسن مخلص بن عبد الله الهندى المهذبى، عتيق مهذب الدولة أبى جعفر الدامغانى. ذكره السمعانى فى الأنساب، قال هذه النسبة إلى المهذب بضم الميم وفتح الهاء والذال المعجمة المشددة فى آخرها الموحدة، وهو لقب معتق هذا الرجل، قال كان من أهل بغداد، سمع بها أبا الغنائم محمد بن على النرسى، وأبا

القاسم البزار. وأبا الفضل الحنبلى، وغيرهم. كتبت عنه شيئا يسيرا ببغداد — انتهى.

﴿ مسعود بن سعد اللاهورى ﴾

العميد الأجل سعد الدولة مسعود بن سعد بن سلمان اللاهورى المشهور بالفضل والكمال، ذكره نور الدين محمد العوفى، وأنه ولد ونشأ بهمذان. والصحيح أنه ولد بلاهور ونشأ بها كما صرح به صاحب الترجمة فى قصائده، وتنبل فى أيام السلطان إبراهيم بن مسعود الغزنوى، وأقبل إلى الشعر بعد ما نال الفضيلة فى كثير من العلوم والفنون، فقربه سيف الدولة محمود بن إبراهيم الغزنوى إلى نفسه حين كان نائبا عن أبيه فى بلاد الهند، وولاه الأعمال الجليلة، فصار فى خفض من العيش والدعة. ومدحه الشعراء فى القصائد البديعة. وكان يجزل عليهم الصلات الجزيلة. وكان فى ذلك الحال زمانا حتى توهم إبراهيم بن مسعود الغزنوى من محمود، وتحسس منه شيئا. فأمر بحبسه سنة ٤٧٥، وأخذ ندماءه فقتل منهم جماعة وحبس آخرين، منهم مسعود بن سعد، نزعوا ماله من العروض والعقار فى الهند. فسار إلى غزنة ليستغيث السلطان، فأمر بحبسه فى قلعة «سو»، ثم فى قلعة «دهك» ولبث بها سبع سنين. ثم نقلوه إلى قلعة «ناى»، وأقام ثلاث سنين. وأنشأ لاستخلاصه رقائق أبيات تحرق الصدور، وتذيب الصخور، وأرسلها إلى السلطان، وإلى نوابه، فلم يلتفتوا إليه عشر سنين. ثم خلصه من الاسر لشفاعة أبى القاسم الخاص، فرجع إلى الهند واعتزل فى بيته زمانا.

• ولما تولى المملكة السلطان مسعود بن إبراهيم الغزنوى، وأمر على بلاد الهند ولده عضد الدولة شيرزاد، وجعل أبا النصر هبة الله الفارسى نائبا عنه فى الأعمال، ولاه أبو نصر على جالندهر، من أعمال لاهور فسار إليها واشتغل بالحكومة مدة، ولما عزل أبو نصر عن الوزارة عزلوه أيضا وحبس فى قلعة «مرنج»

فلبث بها نحو تسع سنين. وأنشأ بديع القصائد فى مدائح الأمراء فلم يلتفت إليه أحد حتى وفق الله سبحانه ثقة الملك طاهر بن على بن مشكان الوزير، فتقدم إلى شفاعته وأطلقه السلطان مسعود بن إبراهيم من الأسر، فاعتزل فى بيته بمدينة لاهور.

قال العوفى له ثلاثة دواوين فى الألسنة الثلاثة، العربية، والفارسية، والهندية. وديوانه الفارسى متداول فى أيدى الناس. وأما العربى والهندى فطارت بهما العنقاء. قال وله كتاب جمع فيه مختاراته من أبيات الفردوسى فى شاهنامه، وقد أورد الرشيد الوطواط فى حدائق السحر عدة أبيات له بالعربية، منها:

قد ركضت فى الدجى علينا
دهما خدارية الاعنه
فبت أقتاسها فكانت
حبلى نهارية الأجنه

﴿ حميد الدين مسعود بن سعد اللاهورى ﴾

الشيخ الفاضل حميد الدين مسعود بن سعد اللاهورى المشهور بشالى كوب. ذكره نور الدين محمد العوفى فى لباب الألباب، وقال إنه كان من الشعراء المفلقين.

﴿ يوسف بن أبى بكر الگرديزى ﴾

السيد الشريف يوسف بن أبى بكر بن على بن محمد بن الحسين بن محمد بن على بن الحسين بن على بن محمد الديباج. بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين السبط الشيخ جمال الدين يوسف الگرديزى، ثم الملتانى، العابد الزاهد الفقيه. ولد بقرية گرديز من أعمال غزنة سنة خمسين وأربعمائة. وأخذ عن أبيه عن جده عن الشيخ أبى يزيد البسطامى. وقيل إنه أخذ عن جده وانتقل من گرديز إلى ملتان، وتولى الارشاد بها. أخذ عنه خلق كثير. وكان عظيم الورع، شديد التعبد.

كثير الخشية لله سبحانه، يذكر له كشوف وكرامات. توفى لاثنتى عشرة خلون من ربيع الأول سنة إحدى وثلاثين وخمسمائة، بمدينة ملتان فدفن بها كما فى «جمال يوسف».

﴿ يوسف بن محمد الدربندى ﴾

الأمير الفاضل يوسف بن محمد الدربندى، جمال الفلاسفة، ثقة الدين، اللاهورى. كان من الأفاضل المشهورين فى عصره، خدم الملوك الغزنوية، ونال المدارج العالية فى الامارة فى أيام خسرو ملك ابن خسرو شاه الغزنوى. ثم رفض الدنيا وأسبابها، واعتزل بمدينة لاهور، ومات ودفن بها، وقبره يزار ويتبرك به كما فى «لباب الألباب» للعوفى.

من أخبار الهند الثقافية

بدأ معهد طب العيون بجامعة على كره الاسلامية أعماله فى الشهر الماضى، وقامت السيده «راج كمارى أمرت كور» وزيرة الصحة فى الحكومة المركزية بافتتاح هذه المؤسسة الطبية العصرية.

* * *

وضعت حكومة ولاية «مدراس» أنظمة جديدة تقضى بقبول أربعين طالبا فى المائة من الطبقات التى كانت تسمى من قبل بالمنبوذين والطبقات الفقيرة الأخرى إلى الكليات المهنية. أما الستون فى المائة من المقاعد فسوف يقع الاختيار على المرشحين الفائزين لملئها، كما أن عشرين فى المائة من المقاعد خصصت للنساء فى كليات الطب. وقد جرى هذا التدبير نتيجة لتعديل أدخل على الدستور الهندى أخيرا، وهو تعديل الذى منح الولايات سلطة إجراء جميع التسهيلات الثقافية للطبقات المتأخرة.

* * *

كانت صناعة الأفلام السينمائية من إنتاج وتمثيل وتأليف قد بدأت فى الهند بصورة متواضعة عام ١٩١٣. وقد تقدمت اليوم بحيث أصبحت ثانى بلاد تنتج الأفلام فى العالم بعد الولايات المتحدة الأميريكية. فهناك حوالى ٣٠٠ شركة لانتاج الأفلام السينمائية، معدل إنتاجها السنوى ٢٥٠ فيلما من الروايات السينمائية الكاملة. وتستخدم هذه الصناعة التى تعتبر أعظم صناعة فى الهند أكثر من ٦٠,٠٠٠ شخص. ويبلغ مجموع رأس مالها حوالى الـ ١٨,٧٠٠,٠٠٠ جنيه استرلينى وهذا يشمل الانتاج والتوزيع والعرض.

بدأت مؤسسة الصنائع والفنون الهندية التى انشأتها حكومة الهند فى «هوگلى» على مسافة سبعين ميلا من كلكتا أعمالها من ٢٣ يوليه الماضى، وهذه المؤسسة التى تعتبر الأولى من نوعها فى الهند ستقوم بالتدريب والبحوث فى العلوم الهندسية وتطبيقها على الصناعات، وسوف تدرب ألفى طالب غير متخرج من الكليات وألفا من طلاب جامعى. وقد خصص الخمسون فى المائة من مقاعد هذه المؤسسة للطلاب القادمين من الولايات الهندية غير بنغال.

* * *

تبلغ مساحة الغابات فى الهند ١٢٨ مليون فدان. وهذا يؤلف حوالى ١٩٫٢ع فى المائة من مساحة أراضى الهند.

* * *

تدل الاحصائيات الرسمية على أن زيادة كبيرة جدا قد حصلت فى عدد الطلاب المنتمين إلى الجامعات الهندية خلال الثلاثين عاما الماضية، فلقد ارتفع عدد الطلاب الملحقين بالكليات فى الهند — عدا الأمارات السابقة — من ٦٣ ٨٣٠ فى ١٩-١٩١٨، إلى ١٣٢,٥٢٩ فى ٣٩-١٩٣٨، و٢١٣,٥٠٨ فى ٤٨-١٩٤٧ بعد تقسيم الهند. أما المصاريف التى أنفقت على التعليم، ومنها الاعتمادات الرسمية والمبالغ الخصوصية والأجور والتبرعات وغيرها فقد ارتفعت من ١٢٩,٨٦٢,٠٧٣ روبية فى ١٩-١٩١٨ إلى ٢٧٨,٠٩٩,٤٢٢ روبية فى ٣٩-١٩٣٨ و٥٢٣,٠٣٠,١٠٣ روبية بعد تقسيم الهند.

* * *

اشتدت حملة التعليم فى مناطق دلهى الريفية بفوز أكثر من ٦,٠٠٠ رجل وامرأة من القرويين بشهاداتهم فى القراءة والكتابة ومبادئ العلوم الأخرى خلال ستة أشهر فقط. ويتوقع أن يبلغ عدد المتعلمين فى قرى دلهى أعلى رقم

فى صيف ١٩٥٣. ويقوم بحملة التعليم فى القرى ٢٢٥ معلما ومعلمة بمساعدة قوافل من السيارات التى تزور جماعات القرويين وتبث فيهم روح الحماسة للاقبال على التعليم، والألعاب الرياضية، ومشاهدة الروايات المسرحية. وفى أثر هذه القوافل تجىء جماعات المسلمين الذين يتصلون بأبناء القرى الذين تتراوح أعمارهم بين ١٢ و ٤٠ سنة للالتحاق بصفوف التعليم التى تعقد فى جميع الأوقات التى تلائم الطالب. وإذا اجتاز الامتحان المعد لهم يمنحون شهادات. وبلغ معدل الناجحين ٧٠٪ من هؤلاء القرويين. وعلاوة على تعليم القرويين القراءة والكتابة يقوم المعلمون بإرشادهم وتحسين حياتهم الاجتماعية والاقتصادية. وينال القرويون الذين يقع عليهم الاختيار تدريبا، أمده عشرة أسابيع فى كلية «جنتا» التى فتحت مؤخرا على مقربة من دلهى. وهناك يتلقون تعليمهم النظرى والعملى فى أساليب تحسين الصحة، والنظافة، وإنتاج الغلال، ونواحى النشاط الاجتماعى والاقتصادى الأخرى، ثم يقوم المتخرجون بدورهم فى تعليم وإرشاد غيرهم.

٭ ٭ ٭

وافقت حكومة هولندا على تجهيز نسخ فوتوغرافية مصغرة من السجلات التى لها علاقة بتاريخ الهند. وهذه السجلات كانت ملكا للشركة الهولاندية الهندية، وتشمل أحداث القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر بصورة رئيسية.

٭ ٭ ٭

افتتحت فى مدينة تيروجيراپالى بولاية مدراس كلية إسلامية جديدة. وقد أطلق على الكلية اسم الحاج جمال محمد، وهو المسلم المحسن الشهير. وهذه الكلية هى الرابعة فى المدينة، وهى كبقية معاهد الهند مفتوحة للطلبة من جميع الأديان.

٭ ٭ ٭

أصدر مكتب الثقافة التابع لوزارة معارف الهند مجلدا بعنوان، المؤسسات

والمعاهد العلمية ، يعطى تفاصيل ٥٩ هيئة من الهيئات العلمية فى الهند .

☆ ☆ ☆

أحرزت ولاية مدارس تقدما عظيما فى حقل التعليم خلال الخمس السنوات الماضية ، إذ زاد عدد طلاب المدارس الثانوية فى الولاية بمقدار ١٦٠ ألف طالب كما ازداد عدد طلاب المدارس الأولية بمقدار ٥٥٠ ألف طالب . وقد فتحت خلال هذه المدة ٢٠ كلية جديدة ، وبهذا بلغ عدد الكليات ٩٨ كلية . وستفتح خلال السنة الدراسية الحالية ١٢٨ مدرسة عالية ومتوسطة ، وبذا يبلغ مجموع المدارس فى هذه الولاية ١,٥٠٠ مدرسة ، ستدير أكثرها الحكومات المحلية . أما ما صرفته حكومة مدراس على التعليم منذ عام ١٩٤٦ فقد بلغ ٥٣٠ مليون روبية .

☆ ☆ ☆

صادقت اللجنة المالية الدائمة على إنشاء متحف وطنى لفن الآثار والتاريخ الطبيعى فى الهند ، وخصصت لهذا الغرض مبلغا قدره ٥٨٧,٠٠٠ روبية فى ميزانية السنة الحالية لبناية هذا المتحف الذى سيشيد على ثمان مراحل . وقد اشتريت أو جمعت تحف وعاديات وخزائن فنية كثيرة لعرضها فى هذا المتحف .

☆ ☆ ☆

صرح مولانا ابو الكلام آزاد وزير معارف الهند بأن ألمانيا قدمت تسهيلات قيمة لتدريب الهنود على الصناعات الثقيلة والفنية ، فالجامعات والمعاهدات والفنية فى ألمانيا الغربية قدمت خمسين منحة دراسية مجانية ، كما أن بعض المصانع تعهدت بقبول ٢٥٠ مهندسا وصانعا ماهرا ، وقد قبلت الحكومة الهندية العرض ، وهى بسبيل اتخاذ الخطوات اللازمة لتنفيذه . وذكر الوزير أن الحكومة الهندية قدمت كذلك منحا دراسية مجانية للطلبة الألمان لدراسة اللغات والأديان والفلسفة

THAQĀFATU'L-HIND

(INDIAN CULTURE)

PUBLISHED QUARTERLY

in

MARCH, JUNE, SEPTEMBER and DECEMBER

CONTENTS

ANNUAL SUBSCRIPTION : Inland Rs. 8. Abroad Sh. 8. **SINGLE COPY :** Rs. 2.

INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS
HYDERABAD HOUSE, NEW DELHI 1

PRINTED AT Q PRESS BY

KHALEEL SHARAFUDDIN, 29 MUHAMMADALI ROAD, BOMBAY 3, ON BEHALF OF INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS, HYDERABAD HOUSE, NEW DELHI 1

الهندية فى جلساتها .

* * *

يصنع الآن فى الهند ما بين ٧٥ و ٨٠ فى المائة من حاجة الهند من التليفونات والآلات التلغرافية والأسلاك والأدوات المختلفة، وذلك فى ورش التلغراف المركزية فى «على پور» بكلكتا. ويقدر متوسط ما تصنعه هذه المصانع شهريا بـ ١,٢٠٠ تليفون وأكثر من ٥,٠٠٠ آلة مختلفة من آلات أجهزة المواصلات السلكية .

* * *

احتفل مرصد «كودائى كنال» فى جنوب الهند أخيرا بيوبيله الذهبى . ويعتبر هذا المرصد من أقدم مراصد العالم الحديثة وأشهرها. وبالرغم من اشتهاره بدراسة طبيعة الشمس إلا أنه أجرى دراسات قيمة على النجوم والمذنبات . وقد اعتبر هذا المرصد على الدوام بفضل موقعه الجغرافى والطوبوغرافى وظروفه الجوية الملائمة وأبحاثه الدقيقة عن الشمس كأحد المراصد الاثنى عشر الأولى فى العالم .

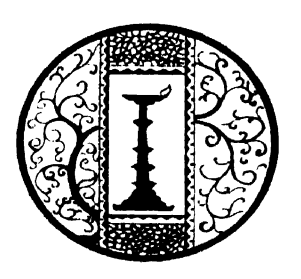
* * *

توسعت صناعة الصيدلة والعقاقير وأبحاثها توسعا عظيما فى كشمير. وأضيفت موخرا دائرتان جديدتان إلى هذه الصناعة، واحدة لصناعة لقاح الكوليرا والتيفوئيد، وأخرى لصناعة أنواع كثيرة من الفيتامينات والحبوب المختلفة. وقد تدرب المؤظفون الفنيون من الكشميريين لادارة هاتين الدائرتين فى مؤسسة الأبحاث المركزية ومؤسسة «هافكين» فى بومباى . وتوجد فى غابات كشمير كميات عظيمة من المواد الخام المطلوبة لصناعة العقاقير بحيث تسد جميع حاجات البلاد، ويقوم مختبر الأبحاث للعقاقير فى كشمير بمنهجه الاختبارى فى نباتات عديدة تستخرج منها الأدوية والعقاقير. وبناء على هذه الاختبارات أنشئت مزارع واسعة النطاق لزراعة هذه النباتات الطبية فى وادى «كشمير» ومناطق «جمو» المرتفعة .

THAQĀFATU'L-HIND

(INDIAN CULTURE)

A QUARTERLY ORGAN OF
INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS



DECEMBER 1951